





ACHIM SZEPANSKI 2022-05-30

MARCELLO TARI UND DAS PROBLEM DER DESTITUTION. REVOLUTIONÄRE SIND AKTIVISTEN DER ENDZEIT.

NONPOLITICS BENJAMIN, BEWEGUNG, DESTITUTION, KOMMUNISMUS, LIEBE, MARXISMUS, RIOT

(Wir halten uns in diesem Essay eng an Taris Text und bringen Kritik nur in einigen Einwürfen ein, weil der Text im deutschsprachigen Raum doch weitgehend unbekannt sein dürfte. Um eine weitere Auseinandersetzung und eine eindringliche Kritik zu üben, bedürfte es wohl eines weiteren Essays.)

„Because at its core, the discussion is not about building something, but rather of destroying what is already there, to put what is existing into crisis. This is an idea that I would bet on. I take it that you understand destituent power as an alternative to constituent power, as the discourse of the multitude's ideologues." Mario Tronti

Revolutionär- Werden, Kommunismus und Endzeit

Scheinbar mit anderer Zielrichtung als Tronti stellt Marcello Tari stellt in seinem Buch „There is no unhappy Revolution" gleich zu Beginn eine Frage, die bis heute Marxisten, Anarchisten und Linksradikale umtreibt: „Wie wird aus einer Revolte ein Aufstand und wie wird aus einem Aufstand eine Revolution?"

Mit Blanchot konstatiert Tari hinsichtlich dessen, dass die Welt längst müde geworden sei, weil alle Möglichkeiten ausgeschöpft seien und deswegen nur noch das Unmögliche zähle. Unter den Trümmern des Fortschritts glüht aber nach wie vor die Wahrheit, dass es nie eine einzige Welt (d.h. die unseres gegenwärtigen Augenblicks, die Tari als Moderne-Demokratie-Kapitalismus charakterisiert) gegeben hat, sondern allenfalls eine Erde, die wiederum die Möglichkeit für eine Vielzahl von Welten gibt. Bis vor kurzem gab es noch die Möglichkeit, diese Pluralität der Welten zu benennen. Aber die gegenwärtige Welt, die sich als eine einzige Einheit des Sinns re-präsentiert, hat selbst noch die Pluralität der Welten zerstört. Es gibt gegenwärtig nur eine Welt, nämlich die Welt des Kapitals, und es gibt nur eine einzige Klasse, nämlich die „transnationale Kapitalistenklasse" (William I. Robinson).

Revolutionäre sind Aktivisten der Endzeit. Sie agieren innerhalb dieser Zeitlichkeit und arbeiten auf die Verwirklichung des profanen Glücks hin, aber sie müssen sich immer vor Augen halten, dass die Erschöpfung der Möglichkeiten in dieser Welt auch die Erschöpfung der politischen politische Aktivität beinhalten kann, die mit ihr einhergeht. Die historische Ontologie des Ereignisses indessen steht noch aus erfüllt zu werden. Dazu reicht für Tari die Berufung auf Militanz aber längst nicht mehr aus.

Er sei zwar ganz und gar nicht gegen Militanz, aber übernehme (mit Badiou) eher die paulinische Strategie des "als ob nicht", damit die Militanten so handeln können, als ob sie nicht militant seien. Das bedeutet vor allem die Befreiung der Militanten von dem Bedürfnis, jemand sein zu müssen, oder vielmehr so leben zu müssen, als ob sie jemand anderes oder etwas anderes wären: nie wirklich präsent, sondern immer auf ein äußeres Ziel hin orientiert. Man kann zwar sagen, dass Militanz "benutzt" werden kann, um sie in Spannung zu einer revolutionären Zeitlichkeit zu setzen und damit ihre Tendenz, selbst eine tyrannische Identität anzunehmen, abzuwehren. Aber der Militante kann nicht länger im Sinne einer instrumentellen Handlungstheorie ein Mittel zum Zweck sein, ein Körper und eine Stimme, die beide zu Instrumenten werden, mit denen der fortschrittliche Wille der Geschichte mit dem Endziel Kommunismus durchgesetzt wird; oder eine Vorhut, die sich selbst, ihrem eigenen Leben und dem Leben der anderen gegenüber äußerlich bleibt.

Armut, im Sinne von sozial nichts und ein Nichts zu sein, sei hingegen die eigentliche Form unserer Freiheit, denn sie erlaube eine radikale Erfahrung mit sich selbst (und den anderen) zu

machen, was auch bedeutet, ein Potenzial zu besitzen, zu ergreifen und zu leben, und dies ist für Tari nur gemeinsam mit anderen möglich. Aber andererseits können nur Individuen, die wissen, was Einsamkeit ist, eine Beziehung zum Leben und Tod haben und zugleich wissen, was Glück und Traurigkeit sowie kollektiver und individueller Widerstand ist. Das Problem mit revolutionären Kollektiven wiederum ist, dass sie, sobald sie institutionalisiert werden, genau die Erfahrungen verlieren, die sie gerade hervorgebracht haben.

Wenn die Negation – "wir sind nichts" – die Verweigerung jeder zufälligen Identität und jeder gesellschaftlich zugeschriebenen Aufwertung des Subjekts enthält, beinhaltet die Positivität – "und doch sind wir und doch sind wir alles"- den Anspruch des Potenzials, ein Revolutionär zu werden. Das sind für Tari keine zwei Dimensionen, sondern eine einzige Bewegung. Was vom Militanten übrig bleibe, das sei die Praxis einer Form des Lebens, die das Leben inkompatibel mit der Welt, wie sie ist, lebt.

In diesen Sätzen Taris klingt das Denken von Jean Luc Nancy an. Für diesen ist das Singuläre ontologisch je schon relational und damit plural, womit die Pluralität selbst das Unmittelbare ist. Sein ist immer Mit-Sein. Die pluralen Singularitäten konstituieren jedoch kein gemeinsames Sein, sondern sie sie tauchen nur je nach Situation zusammen auf.

Dieselbe Problematik haben auch Guattari und Negri in ihrem gemeinsamen Buch „Communists like Us" angesprochen. Neue Formen der proletarischen Organisation sollten eine Vielzahl von Beziehungen inmitten einer Vielzahl von Singularitäten haben, die sich auf kollektive Funktionen und Zielsetzungen ausrichten, die sich der bürokratischen Kontrolle und Überkodierung entziehen, und zwar in dem Sinne, dass die Pluralität zur Optimierung der Prozesse der beteiligten Singularitäten führt. Es geht um einen funktionalen Multizentrismus, der einerseits in der Lage ist, die verschiedenen Dimensionen sozialer Intellektualität zu artikulieren, und andererseits die zerstörerische Kraft der kapitalistischen Arbeit zu neutralisieren. Dies ist für die beiden Autoren das erste positive Merkmal der neuen revolutionären Subjektivität.

Man muss gegen die Gegenwart leben, in der wir gezwungen sind zu leben – eine Gegenwart, in der wir nichts als arbeiten und konsumieren können, aber die zu nutzen verboten ist. Freiheit wird damit reduziert auf die freie Wahl von verschiedenen Warenangeboten und Lifestylelabels. Das ist für Tari der Fluch des Westens: Es gibt weder Fortschritt noch eine ewige Wiederkehr, nur die Konjunktur einer Gegenwart, die sich danach sehnt, unüberwindlich, ewig und höllisch zu sein.

Diese Gegenwart muss entschieden unterbrochen werden, denn erst die Unterbrechung bzw. Destitution schafft die Möglichkeit eines Ausstiegs. Vielleicht ist ein revolutionärer Ausstieg aus der Gegenwart die einzige wirkliche Wahl, wenn man dem Akt der Schließung widerstehen will, der von Faschismen jeder Art, ob institutionell oder existentiell, ausgeht.

Wir werden entweder mit der tragischen Illusion konfrontiert, dass die grenzenlose Ausübung des Willens der Schlüssel zum Sieg sein könnte, oder mit einem dämonischen Willen ausgestattet, der uns glauben lässt, dass die Macht selbst uns die Möglichkeit der Freiheit gibt. "Man ist aber niemals allein durch seinen Willen frei", wie Deleuze mit Spinoza sagt.

Werden, das ist für Tari mit Deleuze/Guattari und Marx nicht die Geschichte, sondern die Differenz, die keine dialektische Versöhnung mehr kennt, es ist das Inmitten oder das Zwischen einer Situation, und manchmal kommt die Differenz wie ein Blitz, manchmal dauert es Jahrzehnte, bis etwas passiert. Oft wissen wir nicht, wie wir die Unterbrechungen nutzen sollen und ergreifen ihr Potenzial nicht, oder wir begreifen sie als marginal im endlosen Fortschritt der Geschichte. **Revolutionäre leben heute wie im Warteraum eines Arztes.** Dagegen führt die Unterbrechung bzw. Destitution zum Ende der Apathie; sie erfasst bisweilen das Unmögliche, das die Welt ergreift. Es ist die Zeit des kleinen Heldentums, die nichts Homogenes, Kalkuliertes oder Konstantes mehr duldet. Wenn man sich in sie hineinstellt und ihr zuhört, hat sie ihren eigenen Rhythmus. Zunächst ist er nicht wahrnehmbar, aber dann beginnt es langsam zu pulsieren, beschleunigt sich wie ein Schwindel und bricht dann ganz durch, während gleichzeitig die Geschichte zum Stillstand kommt, schreibt Tari mit Benjamin.

Den Kommunismus zu erleben impliziert für Tari ein kollektives Ausgesetztsein gegenüber den extremen Risiken der bloßen Existenz, um neben dem Mit-Sein auch die wahre Einsamkeit als das zu erfahren, was den Kommunismus möglich macht. Das Leben ist für Tari ähnlich wie für Deleuze immer eine Frage der Intensität. Und der Unumkehrbarkeit: Das wahre Leben beginnt an dem Punkt, an dem es keine Wiederkehr mehr gibt. Das Leben wird intensiver in den Begegnungen, im Überschwappen der Gefühle, in ruinösen Stürzen, lebenslanger Liebe, im Wald der Verzweiflung, in erschreckender Freude und überwältigendem Scheitern, aber am Ende, wenn einem überhaupt etwas bleibt – der Glaube -, erscheint es noch einmal, so wie die Sterne am Himmel wieder auftauchen, wenn sie sich bewegen.

Man kann laut Tari in einen Abgrund fallen – in dem man sich, wie er schreibt, wälzt, schreibt, kriecht und schreit – um nur ab und zu gerade noch herauszuklettern, indem man sich mit seinen Händen, Gedanken, Lippen und seinem Atem hochzieht. Der späte Heidegger hat in seiner an-archischen Ereignisphilosophie den Begriff des Ab-Grunds anders als Tari ins Spiel gebracht; man soll aus ihm nicht herausklettern und er soll auch nicht übersprungen werden, sondern man soll in ihn hineinspringen, und zwar als Sprung in das Sein als Ereignis. Nur im furchtbaren Sprung in den Abgrund gelingt die völlige Ablösung. Paradoxerweise zeigt sich für Heidegger die Gründung der Gründe im Abgrund, der keine Leere offenbart, sondern das Offene des Sich-Verbergens. Der Abgrund ist das Zwischen oder als temporales Ereignis das Inzwischen, wobei das Brechende oder Unterbrechende durch das Ereignis das Entscheidende ist.

Konstitution versus Destitution

Für Tari waren alle Revolten der letzten Jahre destituierend. Der destituierende Geist, der die jüngsten Aufstände gekennzeichnet hat, scheint im Widerspruch zu jenem stabilen, statuarischen Axiom der modernen Politik zu stehen, wonach eine Revolution nur entstehen kann, wenn eine konstituierende Macht sich einer konstituierten Macht entgegenstellt. Von diesem Standpunkt aus unterwirft oder stürzt die konstituierende Macht die konstituierte Macht, was zu der bekannten Abfolge vom Aufstand hin zu einer provisorischen Regierung führt, die dann nach Neuwahlen eine neue Verfassung verkündet. Für diejenigen in der Linken, die

weiterhin an eine verfassungsgebende Kraft glauben, ist es heute enttäuschend zugeben zu müssen, dass bei den jüngsten Aufständen das destituierende Moment nicht von einem konstituierenden Moment abgelöst wurde. Die Restitution hat nicht stattgefunden. Zudem hat selbst die radikale Linke in Ermangelung einer verfassungsgebenden Bewegung oder einer Macht durch das Volk alle "alternativen" Regierungen ausnahmslos begrüßt – Tsipras, Iglesias, Sanders und Corbyn wurden in der Hoffnung verteidigt, dass durch sie ein entscheidender Impuls ausgelöst werden könnte, ohne dass man fähig war einzusehen, dass man die völlige Nichtigkeit präferierte.

Alle anderen linken Kräfte hingegen, die sich der Unmöglichkeit bewusst sind, dass ein universelles Subjekt sich noch ausbilden könnte, engagieren sich in den zerstreuten Potenzialitäten einer fragmentarischen, ermüdenden und zugleich vitalen Kommunalisierung.

Di Cesare geht ihn ihrem Buch zur Revolte nur kurz auf den Begriff der Destitution ein, den sie vor allem in den Schriften des Unsichtbaren Komitees, Trontis, Taris und Agambens verortet. Agamben schreibt dazu: „Während eine konstituierende Macht das Recht nur zerstört, um es in einer neuen Form wiederherzustellen, kann eine destituierende Macht, insofern sie das Recht ein für alle Mal abschafft, eine wirklich neue historische Epoche eröffnen." Für das Unsichtbare Komitee werden destituierende Handlungen oder Gesten gemäß der Verbindung der positiven/kreativen Logik der Schaffung der Bedingungen für eine andere Welt, in die viele Welten passen, mit der negativen/zerstörerischen handlungen der endgültigen Beendigung der gegenwärtigen Welt, die nach dem Bild und Gleichnis des Kapitals gestaltet ist, realisiert. Das heißt, die destituierenden Gesten folgen einer „Logik", in der "das Eine sich in Zwei teilt" ("Die destituierende Geste ist also Desertion und Angriff, Schöpfung und Zerstörung, und alles auf einmal, in derselben Geste"). Das heißt, die destituierenden Gesten schaffen und zerstören in ein und demselben Akt. Diese Position liegt durchaus noch im Umfeld diverser Deleuze-Rezeptionen. Andrew Culp wollte hingegen mit Dark Deleuze die destruktive Kraft der Negativität wieder stärker in Szene setzen, mit der man den Hass gegen die Welt, wie sie ist, kultiviert. Zugegebenermaßen spricht Deleuze hingegen oft von einer freudvollen Affirmation und dem Erschaffen von Konzepten und äußert dabei seine Ablehnung der Negativität, die er dann im Zuge seiner Nietzsche Interpretation immer in Verbindung zum Ressentiment setzt. Im Kanon der Freude ist der Kosmos eine komplexe Kollektion von Gefügen, die durch andauernde Prozesse der Differentation/Differenzierung produziert werden. Die Kreation von Konzepten, die sagen, wie die Welt zu sein hat, erscheint hier als dann ein eminent genussvoller Prozess.

Di Cesare kritisiert genau in diesem Zusammenhang den Begriff der Destitution, da hier immer noch die Logik der Setzung und Schaffung anwesend sei. Sie weist darauf hin, dass im Verb „statuere" die Staatlichkeit immer noch mitschwinge, und deshalb eher auf die Volte zu setzen sei, um die Abwendung herbeizuführen und neuen Fluchtlinien zu folgen. Was kann das heißen?

Es gibt also das Argument, dass jeder echte Aufstand den doppelten Antrieb enthält, nämlich das Alte zu zerstören und zugleich für die Konstruktion des Neuen zu sorgen. Die Lösung hinsichtlich der destituierenden Macht liegt aber sicherlich nicht in einem vermeintlich dialektischen Widerspruch zur konstituierenden Macht als solcher. Eine etwas elegantere

Version unterstreicht zumindest die Gefahren, die darin bestehen, hier in einer Dialektik ohne Ausweg stecken zu bleiben. Konstituierende Macht und destituierendes Potenzial stehen hingegen in einem ähnlichen Verhältnis wie Euklidische und Riemannsche Geometrie; mit anderen Worten, es ist ein Nicht-Verhältnis. Sie gehen weder von denselben Prämissen aus, noch zielen sie auf dieselbe Art von Schlussfolgerung ab. Die Frage ist vielmehr, wie man der doppelten Bindung entkommt, die bisher vergangene Revolutionen erstickt hat, um endlich dafür zu sorgen, dass die destituierende Geste sowohl destruktive als auch konstruktive Momente enthält, die aber gerade in ihrem Nicht-Verhältnis untrennbar werden, um eine Ebene der Konsistenz zu erzeugen, die die Gegenwart unterbricht und das Reale durchschneidet (indem man es als abgeschlossen und unüberwindbar anerkennt. Vgl. Laruelle).

Die linke Intelligenz weiß, dass es den Aufstand gibt, zieht es aber immer wieder vor sein destituierendes Potenzial zu verniedlichen und sich auf die Suche nach dem kleinsten Körnchen verfassungsgebender Gewalt zu begeben. Nach der Doktrin der Staatsmacht sollte dies ein unermüdlicher "politischer Wille" (in Anlehnung an Carl Schmitt) sein, der Form annimmt und einer neuen Verfassung Leben einhaucht. Wille ist Macht. Doch gerade im Zusammenhang mit dem, was in den letzten Jahren geschehen ist, scheint dieser metaphysische Wille verloren gegangen zu sein, stattdessen kommt bei vielen linken Theoretikern eher eine wütende Enttäuschung zum Vorschein. Theoretiker von Hardt über Esposito bis hin zu Mezzadra sagen, dass das, was fehlt, die konstituierende Macht sei, die dann noch mit der Demokratie und der Metropole verbunden werden müsse. Tari dementiert dies entschieden.

Wenn der Sozialismus nichts anderes war als die bürokratische Arbeiterverwaltung eines deformierten Staats-Kapital-Staates, dann kann man auch sagen, dass die globale Praxis der Demokratie die eines permanenten Ausnahmezustands ist, der nicht nur die neue, sondern auch die alte "Freiheit der Modernen" aufhebt. Dies sind für Tari die wesentlichen Funktionen des Staates: immer in Aktion bleiben und um jeden Preis die Stabilität einer Masse garantieren, Krise der Präsenz; immer von vorne beginnen, niemals die Kontrolle verlieren und mit Schlagwörtern nachlegen, was immer auch geschehen mag. Wir kommen nicht aus dieser Gegenwart heraus, sie wiederholt sich unaufhörlich. Wenn der Ausnahmezustand dauerhaft geworden ist, so Tari mit Agamben, wenn er die Regel unserer gegenwärtigen Welt ist, dann hat die konstituierende Macht kein Potenzial in einem revolutionären Sinne, weil alles bereits in der souveränen Macht aufgegangen ist. Von diesem Standpunkt aus bleibt nur noch das zu tun, was Walter Benjamin 1940 in einer ähnlichen Situation beschrieben hat: "Den einen wirklichen Ausnahmezustand herbeizuführen."

Eine Variante des Diskurses über die verfassungsgebende Gewalt glaubt, dass, falls Demokratie und Kapitalismus von Anfang an vermählt gewesen wären, die Dinge vielleicht nicht so schlecht gelaufen wären und man nicht an den politischen Mythos der Modernität hätte appellieren müssen. Diese Variante zieht es vor, die Hoffnung auf einen "konstituierenden Konflikt", der als Brücke zu einer zweiten Ehe dient, genauer gesagt, zu einer neuen Regierungsform, nicht aufzugeben. Für den linken Diskurs liegt die Betonung immer auf dem konstituierenden Prozess neuer Institutionen (der, so Tari, in Wahrheit immer abwesend ist, abgesehen von einigen

Bühnenbildern der Regierung), während die destituierende Macht (die sich überall dort zeigt, wo es einen Aufstand gibt) oft in dunklen Farben gemalt wird. Sein Auftauchen entlang des Weges wird als unglücklicher Zufall angesehen, und auch wenn er manchmal als notwendige Geste anerkannt wird, stellt er doch den Teil der Ereignisse dar, die sofort wie eine Naturkatastrophe behoben werden müssen. Und doch ist er für Tari nur in diesen Momenten – Straßen voller beißender Dämpfe, der Himmel voll von schwarzem Rauch, der über den Dächern der kristallinen Paläste aufsteigt und die Identität jedes Einzelnen verwischt und gleichzeitig das Leben aller politisiert; Zonen, die sich vom Staat abspalten, anonyme Gesten des Teilens, mit denen man die Präsenz des Kommunismus ausdrücken kann. Auch dafür gibt es weitere Belege: Wenn das "Volk" auf der Straße und auf den Plätzen ist, regiert die Regierung nicht. Das revolutionäre Problem besteht darin, wie sichergestellt werden kann, dass dieses Potenzial nicht abgeschottet wird, oder, anders gesagt, wie verhindert werden kann, dass es in einer Regierungsform kristallisiert.

Kollektive Gesten gehören zu jener Klasse von Handlungen, die sich auf die der sozialen Reproduktion eigene Zeitlichkeit stützen und in Zeiten der Entscheidung, d.h. in Zeiten der Krise, verwirklicht werden. Es sind nicht die Radikalen, die die Bewegung machen, es ist die Bewegung, die die Menschen radikalisiert. Im Gegensatz zu jenen Kollektiven, die zur "konstituierenden" oder "konstituierten" Macht tendieren und ihre Strategie in der dialektischen Beziehung der Anerkennung/Verhandlung mit der herrschenden Autorität verorten (in der Hoffnung, den Staat in Besitz zu nehmen), halten Kollektive, die einer destituierenden Logik folgen, an der vitalen Notwendigkeit fest, sich aus der dialektischen Falle der konstituierenden-konstituierten Macht zu lösen. Tari schreibt: „Es ist wichtig zu verstehen, dass weder das Paradigma des Antagonismus noch das des Konstituierenden ausreicht, um die Herausforderungen unserer gegenwärtigen Epoche zu bewältigen. Man muss immer wieder einen Weg finden, um sowohl eine Zerstörung der Gegenwart als auch einen Ausweg in Gang zu setzen, einen Ausweg – nicht aus Europa oder dem Euro oder wer weiß was für anderen staatlichen Teufeleien – sondern aus dieser komprimierten Zeit, diesem Verhältnis von Macht und Produktion, diesem dummen Leben, diesen Instrumenten der Vereinnahmung. Ein Ausstieg, der unser Hier- und Jetzt-Sein bekräftigt. Nur eine solche Präsenz kann Erlösung bringen."

Auch die akzelerationistische Linke denkt, sie habe die Pflicht, den Lauf der Produktion und der Technologie zu beschleunigen. Die Tatsache, dass diese Form des Fortschritts bereits zur Verwüstung des planetarischen Ökosystems geführt hat, um das "Ende der Welt" zu beschleunigen, scheint nicht zu ihren Hauptsorgen zu gehören.

Benjamin: Gewalt, Recht und Destitution

Es war Benjamins Ziel, eine Theorie der Destitution zu entwerfen, indem er sich von einer integrierten Kritik des Rechts entfernt, insofern, als das Recht ursprünglich durch eine konstituierende Gewalt hervorgebracht wird. Benjamin unterscheidet nämlich zwischen einer Gewalt, die das Recht begründet und Gewalt, die das Recht erhält, d.h. er spricht von konstituierend und konstituiert, und schließlich von einer Gewalt als "reinem Mittel", die destituiert auch das Bild der göttlichen Gewalt ist. Entgegen diversen

Gesellschaftsvertragstheorien, die behaupten, Gewalt ließe sich durch Verträge beseitigen, besteht Benjamin auf den zwei Funktionen der Gewalt, nämlich der Rechtssetzung und der Rechtserhaltung, sodass die Einhaltung von Verträgen nur durch die rechtserhaltene Gewalt möglich ist, während die Verpflichtung zum Vertrag einen Akt rechtssetzender Gewalt voraussetzt. Eine Alternative sieht Benjamin in der Verständigung durch Sprache, Technik und das, was er Kultur des Herzens nennt. In ihr erscheint eine göttliche Gewalt, die rechtsfrei und revolutionär ist, eine rein befreiende Gewalt, mit der die Gewalt aufhört, Mittel zum Zweck zu sein, und einzig auf Gerechtigkeit abzielt: Als eine transzendentale Gewalt ist sie rechtsvernichtend, weil sie nicht straft, sondern entsühnt.

Für Benjamin kann dieses revolutionäre Potenzial nicht nur dazu verhelfen, die Kräfte des Rausches anzueignen, sondern auch Disziplin einzuüben. Hier finden wir ein kommunistisches Potenzial, das das eines anarchistischen Potenzials nutzt, aber nie zu einer konstituierenden Macht, d.h. zu einer autoritativen Einheit verkommt, die durch den Begriff des Rechts gekennzeichnet ist, das von einem unverkennbaren Gesetz beherrscht und von der Ökonomie in Bewegung gehalten wird.

Wenn der Anarchismus einen Kommunismus korrigiert, der, wie Benjamin sagt, wahrlich absurde Ziele verfolgt, und der Kommunismus dasselbe mit dem Anarchismus tut, der inkonsistente Mittel politisch einsetzt, so ist es letztlich die Praxis des Kommunismus selbst, die seine eigenen Ziele korrigiert. Aus diesem Grund ist das Alltägliche undurchdringlich und das Undurchdringliche der Alltag – er ist das wahre Feld für die Anwendung des Kommunismus.

Kommunismus ist keine Idee von der Welt, sondern die Entfaltung einer Praxis innerhalb der Welt, die an jedem Punkt die Gerechtigkeit aufs Spiel setzt. Die konstituierende Gewalt ist dagegen eine Maschine, die ständig weitere Gewalt produziert. In der Tat weist Benjamin darauf hin, dass in modernen demokratischen Staaten die Polizei genau das Moment darstellt, in dem gründende und erhaltende Gewalt sich auf eine Ebene der Ununterscheidbarkeit treffen, die es der Polizei erlaubt, sowohl durch das Gesetz als auch jenseits des Rechts zu agieren. Die Polizeigewalt ist der größte institutionelle Ausdruck der Vermischung von konstituierender Gewalt in all ihrer Willkür mit der konstituierenden Macht und ihren konservativen Tendenzen. Es sind also gerade die Handlungen der Polizei, die die "Vereinnahmung der Anarchie" durch die Regierungen sichtbar machen, wie auch Giorgio Agamben hervorgehoben hat. **Die Polizei ist der Rausch der Macht.** Ist es da verwunderlich, wenn die Polizei heute die einzige Institution des modernen Staates zu sein scheint, die den langen, Schiffbruch der Souveränität überlebt hat? Ist es verwunderlich, dass die häufigste Parole bei den Protesten auf den Straßen Frankreichs, die sich gegen das Arbeitsgesetz richteten, lautete: "Tout le monde déteste la police" ["die ganze Welt hasst die Polizei"]?

Die destituierende Gewalt hingegen ist eine Form der Gewalt, die sich in einer völlig anderen Qualität präsentiert als das, was vorher war, insofern als sie einerseits keinen äußeren Zweck als Kriterium für Gerechtigkeit braucht, andererseits außerhalb des Rechts handelt und jeden konstituierenden und konservativen Vorwand ausschaltet und damit die staatliche Souveränität in ihrem Kern aufbricht, womit sie das Potenzial besitzt, jeder Art von Gewalt ein Ende zu setzen.

Destituierende Gewalt entdeckt daher den Raum und die Zeit der Gerechtigkeit in ihrer eigenen Ausführung.

Das jahrhundertelange Paradoxon, in dem wir leben, besteht in der Tatsache, dass einerseits die Macht als friedlich und nur dann als gewalttätig dargestellt wird, wenn sie dazu gezwungen wird, andererseits die destituierende Macht als gewalttätig und nur dann als friedlich dargestellt wird, wenn sie durch die Zwangsgewalt des Gesetzes dazu gezwungen wird.

Destituieren bedeutet, einen Raum der absoluten Äußerlichkeit (das große Außen) zu schaffen, der sorgfältig von einer anderen, feindlichen Form der Äußerlichkeit zu unterscheiden ist. Im Moment genügt es zu sagen, dass die absolute Äußerlichkeit mit einer absoluten Innerlichkeit (dem Großen Innen) zusammenfällt, um zu erkennen, dass diese Koinzidenz, die die Neutralisierung der Möglichkeit darstellt, dass entweder diese Innerlichkeit oder diese Äußerlichkeit zu einem Instrument werden könnten, als destituierende Gewalt erscheint. Innerhalb der konstituierenden Sphäre misst sich die Gewalt gegenüber einem externen Faktor, der ihre Operation vollständig dominiert. Dies beginnt mit einer grundlegenden zeitlichen Trennung. In der Tat bestimmt dann der Wert des Endziels die Qualität der heute eingesetzten Mittel. Oder andersherum: Es sind die Mittel, die "nach dem Gesetz" eingesetzt werden, die über die Richtigkeit des Ziels entscheiden. Auf diese Weise ist die konstituierende Äußerlichkeit, das heißt alles, was sich als irreduzibel fremd darstellt und "rechtmäßig" zerkleinert, zum selbstsüchtigen Inneren der Regierung mit all ihrem pervertierten Messianismus geworden, und dies schafft für Tari eine ewige Gegenwart, die weder Ausgang noch Erlösung kennt.

Benjamin, Destitution und Streik

Koinzidenz ist der Moment, der in einem subversiven Verhältnis zur hegemonialen Zeit steht, und die Möglichkeit, diesen Bruch zu durchdenken, gibt – nicht durch Identifizierung mit dem gegenwärtigen Moment, sondern der ihn explodieren lässt. Dies ist genau das zeitliche Fragment, durch das und in dem wir behaupten können in uns selbst präsent zu sein. Es ist die Kopräsenz des Unzeitgemäßen neben der Rechtzeitigkeit der Revolution. Sicher ist für Tari, dass weder die gute Äußerlichkeit noch die gute Innerlichkeit für sich genommen Dimensionen für das revolutionäre Werden sind.

In seinem Aufsatz über Gewalt zieht Benjamin den proletarischen Generalstreik als Beispiel für die reine destituierende Gewalt heran. Er behauptet, dass im Gegensatz zum politischen Generalstreik, der immer auf ein partielles, äußeres Ergebnis abzielt und damit den Charakter einer konstituierenden Gewalt erhält, der revolutionäre/proletarische Streik zwar vom normalen Streikrecht ausgeht, aber dass seine wahre Bedeutung nur durch die Zerstörung der Staatsmacht verwirklicht werden kann. Sie erzwingt die Aufhebung des Rechts, die mit dem Ende der Gewalt der Ausbeutung zusammenfällt. Ein Streik wird wirklich destituierend, wenn er den Wiederaufbau der Macht des Gegners nicht mehr zulässt. Die Frage ist also nicht nur, wie man einen destituierenden Streik schafft, sondern auch, wie ein politischer Streik sich transformieren und in ein revolutionäres Werden überführen lässt.

Laut Tari müsse man den Benjamin'schen Streik als Geste und als Zitat begreifen, wobei man

dabei jedoch sorgfältig jede Identifizierung mit der Figur des Arbeiters des zwanzigsten Jahrhunderts vermeiden müsse. Bei einem politischen Streik kehren am nächsten Tag die Arbeiter in die Fabrik zurück – ein Ort, der heute überall und nirgends zugleich ist – und im besten Fall kehren sie mit einem neuen Gesetz oder vielleicht ein paar Cent in der Tasche mehr zurück oder sie haben leichte Veränderungen der Arbeitsbedingungen erzwungen.

Im destituierenden Streik ist hingegen die Frage der Unterbrechung der Arbeit und der Zeit zwingend. Als Generalstreik stellt er zugleich einen Angriff auf die Rechtsordnung dar, nicht nur durch die Bedingungen, die einen destituierenden Streik ermöglichen, sondern auch durch die Transformationen des politischen Streiks und seine Überführung in ein revolutionäres Werden. Nach Rosa Luxemburg ist der wirkliche Streik kein einmaliges Ereignis, sondern ein Prozess, der inmitten eines viel größeren historischen Prozess der Revolution zu verstehen ist. Das italienische "lange 68" war ein solcher Prozess. Wenn wir, so Tari, den vorrevolutionären Charakter des Streiks verstehen, der Frankreich im Jahr 2016 erschütterte, müssen wir zunächst verstehen, dass der Terminus ante quem die Jahre 2005-2006 waren, mit der die Revolte in den Banlieues und die Bewegung gegen die Reformen der Arbeitsverträge begonnen hatte. Wenn Tari den destituierenden Streik über seine Lektüre von Luxemburgs Theorie des Massengeneralstreiks theoretisiert und Luxemburgs Position als eine Position charakterisiert, die versteht, dass "der wirkliche Streik kein einmaliges Ereignis, sondern ein Prozess ist" und dass die "so genannten italienischen 'langen 68er' ein solcher Prozess waren", sollten wir uns an die historisch und geografisch verorteten Prozesse erinnern, die selbst eine veritable "Sichtbarmachung eines Gewebes" der kollektiven Freiheit waren.

Der destituierende Streik existiert in einer zeitlichen Diskontinuität und in einem Raum der Autonomie innerhalb eines revolutionären Prozesses, der sich nach und nach im Gegensatz zum politischen Streik befindet, der als einzelner Punkt innerhalb einer kontinuierlichen, dominanten zeitlichen Linie steht. Der destituierende Streik ist keine einfache Tatsache, sondern eine Konstellation von Ereignissen und Gegenereignissen. Innerhalb dieser Diskontinuität findet das Schmieden von Allianzen und Feindschaften statt, bis eine Kaskade von Fragmenten der unterdrückten Vergangenheit in der Zerstörung der Gegenwart auf die kommende Zukunft trifft. Diese ist nichts anderes als das Werden jener historischen Kraft, die Tari Kommunismus nennt.

Schließlich, wenn der politische Streik durch ein Gesetz eingeleitet werden kann und zugleich auch darauf abzielt, ein neues Gesetz zu schaffen – sich also niemals außerhalb der juristischen Sphäre des Staates positioniert, dann positioniert sich der proletarische Generalstreik sofort als heterogen und weigert sich Räume der Macht zu besetzen oder eine einfache Substitution vorzunehmen, stattdessen drängt er darauf, die Macht zu enteignen. Der destituierende Streik fordert nichts; er erhebt vielmehr einen negativen Anspruch.

Die Frage des Streiks war immer auch eine Frage der Zeitlichkeit. Der klassische Streik, den Tari mit Benjamin den politischen Streik nennt, hat einen vorhersehbaren Anfang und ein vorhersehbares Ende, er besitzt eine reaktive Zeitlichkeit, die der Verhandlung untergeordnet ist und im besten Fall auf die Erzielung von ökonomischen Verbesserungen an der Oberfläche abzielt. Er stellt eine Zeitlichkeit dar, die von der ökonomischen Logik kontrolliert und gesteuert

wird, ein Kalkül, das kurzfristig ausgestellt wird, um auf eine ferne Zukunft zu verweisen, in der es allen besser geht, in der jeder für die richtige Summe Geld arbeitet, in der die Bürger nicht mehr zu streiken brauchen, weil das Gesetz immer auf ihrer Seite sein wird.

Die andere Form des Streiks, der destituierende Streik, ist eindeutig ein messianischer Streik, der eine Unterbrechung im Jetzt bewirken muss – ein "Jetzt", das die normale Zeit durchbricht und durch diese Unterbrechung die Welt zerstört, wie sie ist. Der Kommunismus ist keine andere Welt, sondern zeichnet sich durch einen anderen Gebrauch dieser Welt aus. Heute, in der Ermangelung einer autonomen Zukunftsdimension, sagt Tari, dass die Partisanen dieser Gegen-Gegenwart nicht so sehr durch einen Geist des Optimismus und Fortschrittlichkeit handeln, sondern höchstwahrscheinlich durch einen "konstruktiven Defätismus", ein polemischer Begriff, den Heiner Müller benutzt, oder, um noch einmal mit Benjamin zu sprechen, mittels eines durchorganisierten Pessimismus.

Wenn der proletarische Generalstreik in seinem Ausstieg aus der Produktion und Reproduktion von Recht die Grenzen des staatlichen Potentials/der staatlichen Macht aufzeigt, so ist der Metropolenstreik in all seinen Artikulationen ein Ausstieg aus der konstanten Funktion der Metropole. Mit anderen Worten, die Unterbrechung der inneren Zirkulation des Kommandos lässt die Streikbegegnung entstehen, die die Singularität jedes Einzelnen in den Kontext eines kollektiven Ereignisses setzt, in dem das Potenzial zur Erzeugung von Welten hergestellt wird. Hier verdichten sich die "Scherben" und ermöglichen den Zugang zu dem, was den Kollektiven am meisten gemeinsam ist. Und von hier aus, so Tari mit Clover, aus den Ruinen des Westens, der den Engel der Geschichte massakriert hat, leuchtet ein Licht hervor: Wir sind am meisten wir selbst, wenn wir eine Kommune werden, und sei es nur für einen Tag.

Demonstrationen, Besetzungen und Unruhen sind notwendige, aber unzureichende Schritte, um sich von der Gegenwart zu lösen. Zumindest bilden sie als Kette von Ereignissen eine Immanenzebene im Sinne des Begriffs von Deleuze und Guattari, die der permanenten Intensität. Es reicht nicht mehr aus, sklavisch Formeln zu wiederholen oder einfach die Postkarte der postmodernen Militanz abzustempeln, jenes Aktivismus, der wahllos "sozialen Kämpfen" nachjagt.

Joshua Clover schreibt: "Eine Theorie des Aufruhrs ist eine Theorie der Krise. Die neuen Formen des Streiks, die alle Variationen eines gigantischen internationalen Streiks gegen die Metropole sind, zeigen deutlich, dass ihr Ziel nicht die Proklamation ökonomischer oder juristischen Forderungen sein kann, hinter denen zudem noch die klassische Forderung nach einer zukünftigen Schließung steht."

Der Streik wird so zu einer jener transformativen Schwellen, die Benjamin in seinem Passagenwerk beschreibt. Er ist ein Streik ohne Ende – also nicht unendlich. Ein Übergang in einen anderen, höheren "Zustand der Welt". Aus diesem Grund ist jeder wahre Streik, so Tari, auch ein Streik gegen uns selbst: so wie die Arbeiterklasse für ihre eigene Zerstörung zu kämpfen hat, insofern sie ein Teil des Kapitals ist. Für das revolutionäre Werden bedeutet dies, die Worte von Michel Foucault zu einer Lebensregel zu machen: "Vielleicht ist das Ziel heute

nicht zu entdecken, was wir sind, sondern zu verweigern, was wir sind. Wir müssen uns vorstellen und aufbauen, was wir sein könnten." Der destituierende Streik muss also eine unvermeidliche Entsubjektivierung mit sich bringen.

Subjektivitäten und Subjekte – Ent-Subjektivierung

Das apokalyptische Modell des Regierens ist also nicht nur eine Krise des Kapitalismus, sondern ist vielmehr Teil einer höllisch maschinischen Vitalität. Wir leben in einer Nicht-Welt, die zwar funktioniert, aber dennoch unbewohnbar geworden ist. Unsere Subjektivität ist all dem nicht äußerlich, sie funktioniert und produziert diese Art der Welt auch mit. Apokalyptische Subjektivitäten zu erzeugen bedeutet, Subjekte zu produzieren, die sich an die Katastrophe gewöhnen, sie größtenteils belächeln und aseptische Umgebungen, vorzugsweise digitale Umwelten produzieren, und zwar als Orte erzwungener Verbindungen und Netzwerke. Man hat dieser neuen Technologie des Regierens sogar einen modernen und schlauen Namen des Überlebens gegeben: Man nennt es "Resilienz", um die Abwesenheit von Ausgängen aus dem Elend zu bezeichnen, was der Bestätigung der Notwendigkeit gleichkommt, dass man glücklich dort zu bleiben hat, wo man gerade existiert und nichts tut. Schon Deleuze stellt fest: "Die Apokalypse ist eine große Maschinerie, eine bereits industrialisierte Organisation, eine Metropolis. Die Apokalypse ist kein Konzentrationslager (der Antichrist); sie ist die große militärische, polizeiliche und zivile Sicherheit des neuen Staates (das himmlische Jerusalem). "

Es ist vergeblich, auf das spektakuläre Ende der Welt zu warten, die vielleicht mit einem Blutbad und glorreichen Explosionen endet. Die Wahrheit ist nämlich, dass diese Welt bereits am Ende ist. Sie existiert, sie hat aber keine Bedeutung mehr. Eine Welt, die funktioniert, aber sinnentleert ist, ist keine Welt mehr, sondern eine Hölle. (Die Frage des Sinns wäre hier mit Deleuze zu diskutieren, der Camus z.B. entgegengesetzt hat, dass es nicht zu wenig Sinn, sondern eher zu viel Sinn gibt, sodass die Hölle eher die eines „Über" ist. In ihrer Panik Enzyklopädie aus dem Jahr 1989 diskutieren die Autoren Kroker, Kroker und Cook das Phänomen des „Über"als ein Zeichen der Erschöpfung. Sie zählen auf: „Überfischt, überbewertet, überkommuniziert, mit Marken überhäuft, überästhetisiert, übermedikamentisiert, überüberwacht, übervirtualisiert, übermedialisiert." In der Tat scheint der Weltkapitalismus in einen paradoxen, einen erschöpfenden Panik-Modus bzw. in einen tödlichen Exzess übergegangen zu sein, in dem gerade das Phänomen des „Über" auf die weitgehend destruktive Superposition des finanziellen Kapitals und der Kapitalisierung der Natur sowie der Erzeugung einer Surplus-Bevölkerung verweist.

Das revolutionäre Subjekt ist ein Begriff, der nicht mehr so funktioniert wie früher, damals war es ein Magnet, der alle Schichten der "Zivilgesellschaft" anzog; es existiert aber nicht mehr, weil es keine Zivilgesellschaft mehr gibt, die es zu aktivieren gilt. Und, so hätte Marx hinzufügen können: zum Glück. Um das zu kompensieren, wird jeder in einem permanenten Zustand der Bewegung gehalten, was bedeutet, dass die Revolution nur stattfindet, indem sie unterbricht und nichts weiter beschleunigt.

Bis hin zu den jüngsten Wellen des Kampfes haben die Organisationen, die nach dem

konstituierenden Modell strukturiert sind, versucht, ein zentralisiertes Subjekt von außen zu schaffen, eines historisch an die Freiheitskämpfe der Moderne gebundenen Subjekts, wie zum Beispiel die Arbeiterklasse. Linke haben zudem immer auch wieder die Vorstellung einer mobilisierende Zentralität von Studenten, Migranten, kognitiven Arbeitern, der städtischen Jugend, der Verschuldeten, der "Bürger" und so weiter gewählt, die alle zu einem einzigen Regierungssubjekt "zusammenwachsen" sollen, womit man ein Bild auf alle ökonomisch-politischen Subjekte projiziert hat, die zu einem bestimmten Zeitpunkt als hypostasierte Verkörperungen des revolutionären Subjekts dienen könnten. Dieses Konzept ist für Tari so flexibel geworden, dass es jede Bedeutung verloren hat.

In der Einleitung eines Gesprächs über die "destituierende Macht" stellt Mario Tronti fest, dass sich die Frage des Politischen radikal verändert hat. Sein Eindruck ist, dass mit dem Aufkommen der Arbeiterklasse, des Arbeiters als Subjekt und der Arbeitersubjektivität die moderne Geschichte des Subjekts zu ihrem Abschluss gebracht wurde. Das konstituierende Werkzeug funktioniert nur in Verbindung mit einem Subjekt. Um eine strategische Position zu diesem Argument über den destituierenden Streik zu gewinnen, muss man eine Aussage von Mario Tronti wiederholen: "Die Arbeiterklasse, die in Kämpfe innerhalb der Produktionsverhältnisse verwickelt ist, kann nur von Zeit zu Zeit gewinnen; strategisch gesehen gewinnt sie nicht und bleibt sie in jedem Fall eine beherrschte Klasse." Die Essenz revolutionärer Politik war immer die Annahme, dass die politische Ökonomie und die Produktion die zentrale, entscheidende Front gegen den Kapitalismus darstellen. In Wirklichkeit kann man gerade dort die Stabilität der Macht nicht untergraben, insofern man immer innerhalb dieses Kapital-Verhältnisses bleibt. Alle jüngsten Bewegungen gegen die Austerität wurden schnell verbrannt oder wurden bald besiegt, weil sie sich an Forderungen klammerten und wegen der Unmöglichkeit und Unfähigkeit, aus dem "kapitalistischen Diskurs" auszusteigen, Schiffbruch erlitten.

Was sich im Laufe der Jahre ereignet hat, zeigt sich regelmäßig in der Form von großen Konflikten, die eines relevanten revolutionären Subjekts beraubt sind, was wiederum bedeutet, dass meist die Undurchsichtigkeit der beteiligten Subjektivitäten vorherrscht. Oder, noch wichtiger, es sind Momente der Intensität, in denen die Akteure ihre sozialen Masken ablegen, unter denen eine weitere zum Vorschein kommt, nämlich eine gemeinsame Maske, die ohne jede Vermittlung eine namenlose Kraft freilegt. Dies ist ein Ereignis, auf das Regierungen, die Medien und sogar ein Teil der sozialen Bewegungen zu reagieren versuchen, indem sie das Ereignis mit subjektiven Identitäten, die sie jedes Mal als "Feind im Inneren" objektivieren, identifizieren: die dunkle Wolke des schwarzen Blocks, die anarcho-autonomistischen Schreckgespenster, das Gespenst der Krawallmacher oder einfach die "Terroristen". Angesichts der offensichtlichen Unmöglichkeit das "Subjekt der Transformation" zu identifizieren, gibt es diejenigen, die versuchen, den diskursiven Rahmen zu verschieben, indem sie von einem generischen Kampf zwischen der Elite und dem Volk oder zwischen den Mächtigen und den Armen sprechen oder sich sogar einem statistischen Spiel anvertrauen, den berühmten "99 Prozent". Sie tun dies, während sie weiterhin nach einer Zentralität, die von oben und von unten produziert wird und die repräsentiert wird, zehren.

Wir leben laut Tari in einer Zeit, in der die Themen der Moderne längst verblasst sind. Es ist genau diese Tatsache, die einige Denker zu der Ansicht verleitet, dass wir leider in einer "Zeit ohne Epoche" oder der Postmoderne leben. Die moderne Epoche hat das Selbstbewusstsein als Ordnungsprinzip gewählt, nämlich das Subjekt, und zwar nach dem Ende des Prinzips des Einen (Griechen) und dann der Natur, wie Reiner Schürmann (in dessen Werk der Begriff "Destitution" prominent auftaucht) gezeigt hat. Die Moderne hat das freie Handlungssubjekt hervorgebracht, das sich zum Prinzip der Autonomie bzw. der freien Selbstgesetzgebung bekennt. Dabei ist es die Vernunft, die seine Selbstbestimmung ermöglicht, und damit wird das Subjekt gerade nicht individualisiert, sondern es erweist sich mit allen anderen Subjekten identisch. Descartes „Cogito" wurde transzendental gesetzt und schließlich wurde das transzendentale Subjekt gar noch mit dem Menschen verbunden und damit substantialisiert. Im Namen des wahren und freien Subjekts/Menschen wurden dann auch die schwersten Verbrechen der Geschichte legitimiert. Die universalistischen Ethiken der Moderne setzen denn auch das Selbst und den Anderen als ihrem Wesen nach identische Subjekte. Wie Kurt Röttgers herausgestellt hat, sind ihnen die Figur des Fremden oder des Dritten unbekannt.

Für Tari eröffnet sich mit dem Tod des Subjekts eine anarchische Epoche ohne Grundlagen. Wir leben in der Epoche des Nicht-Subjekts. Für Röttgers ist diese Epoche die Postmoderne, in der das Subjekt verschwindet. Das Subjekt der Moderne, das als Einheitspunkt galt und die Ermöglichungsbedingung von Wissenschaft und sittlichem Handeln war, ist für Röttgers längst ornamental und zugleich funktionslos geworden. Für Röttgers wird es ein Anhängsel des Zwischen des kommunikativen Textes, in dem jedes Selbst sich selbst im Kontext des Anderen sieht. Aber damit es sich beim Selbst und dem Anderem nicht nur um reine Intersubjektivität handelt, die lediglich eine Philosophie der Anerkennung ist, bedarf es der Einführung des Dritten, das interveniert und beobachtet. Das Dritte oder das Fremde sind aber nichts Substanzielles, sondern eine Beziehungsbeziehung (Röttgers), in der niemand per se Dritter ist, sondern in der die Besetzung der Positionen des Selbst, des Anderen und des Dritten ständig wechselt und rotiert. Fremdheit oder das Dritte sind überzählig und ungezählt, sagt Röttgers mit Badiou.

Das Subjekt der Moderne, über das unsere Vorfahren nachdachten, war sicherlich fähig, Widerstand zu leisten – und sogar Revolutionen zu beginnen – aber, eingeschlossen in seine dichte soziale Identität bot es der Macht auch eine Reihe von Stützpfeilern. Disziplinierungstechniken wurden auf und durch den Körper über die Arbeit, die Familie, den Sex, die Schule, die Religion, den Krieg und unzählige andere Momente ausgeübt, sodass das Subjekt fast vollständig von einem Netz der Beherrschung umhüllt und geformt wurde. Das Subjekt ist immer zuerst ein Unterworfenes.

Metropolitane Subjektivität

Die gegenwärtige westlich-metropolitane Subjektivität ist hingegen völlig flüchtig oder flüssig, und wie Tari sagt, „entfremdet" vor allem von sich selbst. Aber vielleicht ist das Rest-Subjekt immer noch viel zu verliebt in sich selbst, unfähig selbst noch den Anderen im Selbst wirklich ernst zu nehmen. Diese Verflüssigung ist sowohl eine Erbsünde, aber eben auch das größte Potenzial, eben weil sie der Macht keinen substanziellen Punkt mehr anbieten kann. **Die**

Subjektivität in der Großstadt ist heute vollständig in einem Dutzend von Anwendungen auf einem Smartphone festgezurrt. Sie ist ein Taschensubjekt, das in Objekten verpackt ist, die zeigen, wie Produktion, Zirkulation und Konsum zu Phasen der Kontrolle und der Verhaltenssteuerung geworden sind. Die gegenwärtigen Infrastrukturen der Vernetzung, die auf mobilen Geräten wie dem Smartphone, dem webbasierten Fernsehen und schließlich dem smart house und der smart city basieren, modellieren eine neuer Art der Hyper-Kontrolle. Das vernetzte Fernsehen ist ein Tool, mit dem die Subjekte totalitär durchleuchtet und ausgespäht werden. Es sammelt enorme Mengen von Daten, es registriert, wann, wo, wie und wie lange man das TV benutzt, es setzt Cookies und zeichnet die Apps auf, die man benutzt, die Webpages, die man besucht und wie man mit dem Content umgeht.

Das Smartphone wiederum hat zu einem realen Wandel der Hardware der digitalen Infrastrukturen geführt, insofern die Operationen, Funktionen und manche Optionen im Gegensatz zum Laptop nicht länger dem User zugänglich sind. Dabei nimmt der Baseband-Chip eine wichtige Funktion ein, insofern jede Kommunikation mit dem Außen – SMS, Email, Daten, Telefon – durch ihn passieren muss. Er wird schließlich mehr und mehr mit dem Inneren des Mikroprozessors fusioniert, womit man als User nichts mehr kontrollieren noch über die Prozessoren wissen kann. Die Smartification, die auf algorithmischer Regulierung beruht, ist Teil eines neuen Typus kybernetischer Governance. Es handelt sich für Bernard Stiegler hier um die Exploitation, Speicherung und Reproduktion einer ternären digitalen Retention, die jeden strukturellen Konflikt, jede Nichtübereinstimmung und Kontroverse zu eliminieren trachtet.

Das vermeintliche Manko der Intransparenz mit der Folge des Verdachts kann in zwei Richtungen verschoben werden. Im Moment erleben wir die Tendenz eines Taumels der Exzesse in Richtung Transparenz. Nicht nur ist die Bereitschaft, sich selbst durch den Staat überwachen zu lassen, hemmungslos gesteigert, sondern jedes noch so peinliche Detail wird bereitwillig einer diffusen Öffentlichkeit preisgegeben, z. B. in dem seelischen Exhibitionismus gewisser Talk-Shows. Mobiltelefone, die den Standort des Benutzers, Kundenkarten, die seine Wünsche verraten, werden kaum mehr als Eingriff in die Privatsphäre empfunden, sondern sind als Erkennung von Wunschzetteln nach Waren und nach Sicherheit höchst willkommen. Je mehr und je genauer jemand wahrgenommen und beobachtet wird, so Kurt Röttgers, desto mehr empfindet er sich selbst als Person ernstgenommen. Daher macht sich heute bereits derjenige verdächtig, der sich der allgemeinen exhibitionistischen Transparenzbereitschaft nicht anschließt, offenbar hat er etwas zu verbergen, das schlimmer ist als die allseits gern öffentlich eingestandenen Perversionen, wenn er z. B. kein Mobiltelefon mit sich führt oder Kundenkarten verweigert. So wird unter gesteigerter Transparenzerwartung der Verdacht automatisch auf die intransparenten Positionen im Netz gelenkt. (Die Entwicklung der eigenen Unsichtbarkeit auf verschiedenen Ebenen zu entwickeln, ist deshalb nach Tari keine Laune, sondern ein wesentlicher Weg im revolutionärem Werden weiter zu existieren. Dennoch muss man vorsichtig sein: Unsichtbarkeit bedeutet nicht, einen Zirkel von professionellen Verschwörern zu organisieren oder gar in den Untergrund zu gehen. Es bedeutet einen Weg zu finden, um die Wahrnehmung der Öffentlichkeit zu deformieren.)

Auch Jonathan Crary geht in seinem neuen Buch davon aus, dass es in den sozialen Medien keine revolutionären Subjekte geben könne, insofern das Internet nur an sich selbst interessierte Subjekte erzeuge, die keine anderen Ziele als individuelle und private imaginieren könnten. Für Crary geht es hier nicht nur um Kontrolle, sondern mit Bernard Stiegler um die Erzeugung eines Massen-Verhaltens und um die Synchronisation eines Hyper-Bewusstseins, das zur Dekomposition des Sozialen als solches führe. Nicht so sehr die Kontrolle, sondern die passive Rezeptivität von Strömen von Stimuli sei das Problem, die Einübung eines Verhaltens, das zum Beispiel die Fähigkeit verliere, ein Gesicht in seiner zeitlichen Tiefe zu sehen, die Zeichen und den Sound von Erfahrungen zu erfassen, die man über eine Lebenszeit erwirbt.

Für Tari leben wir in einer Zeit der Happy Hours und der Abende, die vollgepumpt mit MDMA in den angesagtesten Bars der Metropole verbracht werden, um eine Gemeinschaft zu betrauern, die nie existierte. Oder es sind Abende, die man voller Bedauern verbringt, und was noch ernüchternder ist, die Zeit mit einer kleinbürgerlichen und nur leicht alternativen Familie nach einem Tag harter Arbeit, an dem man Kunden ein Lächeln verkauft hat, den Chefs, Managern, der Dorfgenossenschaft, dem Sozialzentrum in der vornehmen Nachbarschaft. Alles ist erlaubt, solange wir vermeiden über die Katastrophe oder das eiserne Gesicht der Freiheit nachzudenken, die uns der gegenwärtige Augenblick anbietet.

Das Fremde und das Nicht-Subjekt

So wie die Regierung nicht mehr in der Regierung ist, so ist auch die Arbeit keine Arbeit mehr und das Subjekt befindet sich außerhalb des Subjekts. Die wahren Produzenten von Subjektivität sind heute die Designer der technologischen Geräte, schreibt Tari mit Crary, so wie die wirkliche Macht in den Händen der technologischen und ökonomischen Ordnung der Welt liegt. Heute macht es mehr denn je Sinn, von Entfremdung als einem Zustand verallgemeinerter Äußerlichkeit zu sprechen – das Selbst ist immer irgendwo anders, nie "hier und jetzt", sein leerer Platz ist von der Macht besetzt und kolonisiert worden. Man sollte aber, so Tari, gerade die Fremdheit des Nicht-Subjekts bis an seine Grenzen treiben. Das Fremde und die "Selbstverfremdung" gehören zu den wichtigsten Prinzipien des revolutionären messianischen Denkens. Es ist der Weg, der den Menschen aus seiner engen Behausung herausführt und auf dem die Diskontinuität gehuldigt wird. Zugleich ist die Selbstentfremdung eine der Techniken, die eine gewisse Distanz zwischen uns und der Gegenwart schaffen, zwischen uns und dem, was uns beherrscht. Benjamin warnte uns aber auch vor der Alternative, die im Zentrum des faschistischen Projekts steht: eine selbstentfremdete Menschheit, die schließlich ihre eigene Vernichtung als höchstes ästhetisches Vergnügen erlebt.

Das deckt sich auch mit der Einführung des Fremden bei Kurt Röttgers, der vom Kulturimperialismus, der die Eigenheit und das Eigentum dem Fremden gegenüberstellt, ausgeschlossen wird. Es geht für Röttgers stattdessen um eine Sphäre des Nicht-Eigenen, in der der Fremde, sei es als Verführer oder als politischer Feind für uns da sind, weil wir das wollen. Der Multikulturalismus wiederum tendiert zur Nivellierung aller Eigenheiten. Kulturimperialismus und Kulturrelativismus stimmen darin überein, dass Fremdheit nicht sein soll, womit aber gerade ein Verlust an individueller Eigenheit einhergeht.

Nach Jean-Luc Nancy findet das Nicht-Subjekt seine Positivität darin, dass es darstellt, was passiert, wenn Politik und Souveränität getrennt wären, oder vielmehr in einer Politik, die sich nicht mehr auf ein Subjekt projiziert, sondern "in der Ordnung der subjektlosen Regelung des Verhältnisses zwischen Subjekten" existiert, seien es Individuen oder Gruppen. Sein ist für Nancy Mit-Sein, und jede Singularität ist relational, denn unmittelbar ist die Beziehung selbst. Die pluralen Singularitäten konstituieren kein gemeinsames Sein, sondern tauchen nur je zusammen auf, schreibt Röttgers. Freiheit wird nicht besessen, sie sie ist das Selbst des Außer-sich-Seins. Das Mit-Sein ist eine Partitur, in die das Ich sich einschreiben kann. Freiheit ist nicht eine Akzidenz eines autonomen Subjekts, noch ist sie kollektiv, sondern sie ist als soziale Freiheit einmalig gemeinsam. In diesem Sinne kann man sich eine Regelung durch Gleichheit und Gerechtigkeit vorstellen, die nicht die Annahme eines Subjekts voraussetzt. Auch der Kommunismus müsste sich von sich selbst entfremden, um das zu zerstören, was seine Verwirklichung blockiert.

Das zeitgenössische Nicht-Subjekt ist, darauf weist Tari hin, auch ein Geschöpf im Benjaminschen Sinne des Wortes: eine Persona ohne Inhalt, eine Natur ohne Anmut, die ihrer Grundlage beraubt ist und zwischen einer Untermenschlichkeit und einer Übermenschlichkeit changiert, eine Art Leben, das dem Ausnahmezustand huldigt, halb "Micky-Maus-Existenz" und halb „Chaplin-Engel" -, das aber gerade wegen dieses Zustands der Entleerung auch die Chance besitzt, das Ende der Zivilisation des Kapitals zu überleben und eine andere Dimension des Lebens zu erreichen. Für Benjamin war Politik "die Erfüllung des nicht-intendierten Menschseins." Diese Kreatur ist das werdende Surplus-Proletariat, ein soziales Nichts, und hat daher nicht nur nichts zu verlieren, sondern hat durch seine eigene Machtlosigkeit das Potenzial, alles zu sein. Aber es kann nur Zugang zu dieser Fülle erlangen, wenn es sich bereit erklärt, alles, was es ist, abzuwerfen.

Der Engel der Geschichte

Der Engel der Geschichte wendet der Zukunft den Rücken zu; sein Blick ist auf die historische Vergangenheit gerichtet, die sich zu seinen Füßen angehäuft hat und die ihm nicht als Kontinuität, sondern als eine einzige Katastrophe erscheint. Er möchte die Trümmer heilen, aber vom Paradies oder dem, was wir Fortschritt oder Zukunft nennen, weht ein so starker Wind, dass er an seiner Mission gehindert wird. Der Engel scheitert, aber er behält die schwache messianische Kraft, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen. Was bedeutet, dass die Geschöpfe ihrerseits die Möglichkeit haben, ihm ins Gesicht zu sehen. Wenn es ihnen gelingt Blick von der Kette der Ereignisse zu lösen, die sie hypnotisiert, würden sie bemerken, dass der Engel sie nicht sieht, sondern nur die Anhäufung zu seinen Füßen, während der Sturm des Fortschritts ihn rückwärts in die Zukunft treibt. Die Geschöpfe sind von dieser Katastrophe ergriffen und werden immer wieder aufgefordert, als Trümmer mitzuwirken. Wenn es dem Engel gelänge, seine Flügel zu schließen und sich selbst aufzuhalten, dann könnte er sie vielleicht retten, indem er sie im letzten Moment dem vernichtenden Sturm des Fortschritts entreisst und so den Bruch jenseits der Gegenwart wiederherstellt.

Als ein frühes Symptom unserer neuen Epoche scheint der neue Engel ein "unglücklicher Engel"

geworden zu sein, wie Müller in einem gleichnamigen Gedicht von 1958 schrieb. Ein Engel, der nicht mehr auf die Vergangenheit schaut, der er nun den Rücken zukehrt, und während die Vergangenheit Trümmer auf seine Flügel wirft, schlägt der Sturm, der aus der Zukunft kommt, seinen ganzen Körper, stößt in seine Augen, macht ihn sprachlos, und so bleibt der Engel stehen.

Die Kreatur ist die singuläre, anarchische und einsame Verkörperung einer profanen, zahllosen und zersplitterten Klasse, die ohne Eigenschaften und ohne Hoffnung ist. Aber gerade weil sie ohne Hoffnung ist, kann die Kreatur die Welt entbehren, wenn sie denn nur wüsste, wie sie den Sturm des Fortschritts stoppen könnte, der den Engel daran hindert, die höchste Geste der messianischen Neuzusammensetzung zu vollziehen. Letztendlich ist laut Tari die Kreatur nichts anderes als das von Michel Foucault beschriebene Bild des Plebiszits, das Überbleibsel aller Subjektivitäten, die die Grenze jeder Macht bilden und die, mehr als nur der andere Pol des Dispositivs zu sein, wie französische Philosophen manchmal zu behaupten scheint, immer durch eine Bedingung der Nicht-Macht gekennzeichnet sind. Logischerweise gibt es eine Nicht-Macht, die einem Nicht-Subjekt entspricht. Für Tari ist es die Aufgabe der revolutionären Theorie, wenn sie denn eine hat, die Form des Potenzials dieser Nicht-Macht und die Lebensform dieses Nicht-Subjekts zu untersuchen. Beides sind Formen, die nur dann vollständig expliziert werden können, wenn das Selbst in Spannung mit der ersten Person Plural steht. Jedes Mal, wenn wir äußerlich Ich sagen, gibt es ein Wir, das im Inneren widerhallt. Und umgekehrt andersherum. Dies ist das "Wir, das ich bin", das allen vergangenen Erfahrungen zugrunde liegt, die in der Gegenwart zusammenlaufen, aber es ist auch das "Wir", das in den kommenden Kämpfen in Kontakt mit dem extremen Risiko der Zerstörung auftaucht. Der Engel der Geschichte ist vielleicht nichts anderes als die messianische Gestalt dieses "Wir", das es noch nicht geschafft hat, sich als solches erkennen zu geben.

Es gibt sicherlich ein "Wir" des revolutionären Werdens, aber es kann nicht vor dem Moment existieren, in dem jeder von uns in diese Welt eintritt; noch viel weniger kann es innerhalb der Grenzen einer schmutzigen sozioökonomischen und techno-politischen Identität existieren. Insbesondere kann es niemals außerhalb der Erfahrungen und Zonen liegen, durch die es erzeugt wird. Aber, damit es nicht vergessen wird, ist es ein "Wir" ohne Hoffnung.

Der Kommunismus hat einen Sinn, aber er ist nicht in Kraft: Das ist es, was wir laut Tari versuchen müssen, praktisch und ohne zu warten zu lösen, um den revolutionären Prozess in die Realität umzusetzen. Unter Kommunismus versteht Tari mit Marx die wirkliche Bewegung, die den gegenwärtigen Zustand der Dinge beseitigt. Für diejenigen, die warten und sich von der Hoffnung leiten lassen, scheint es so zu sein es, als ob sie gefangen in einer Situation der Ohnmacht in Bezug auf die Gegenwart und der Angst/Hoffnung in Bezug auf die Zukunft leben. In Wirklichkeit sind dies keine sich gegenseitig ausschließenden Perspektiven. Sie sind für Tari dialektisch miteinander verbunden, als wären sie Abstufungen unseres Seins in der Welt, die vielleicht doch das das Einzige signalisieren, worauf es ankommt: die dominante Gegenwart zu zerstören. Der Pessimismus muss organisiert werden. Die Destitution der Gegenwart beginnt mit dem Streik der bürgerlichen Gefühle, die vom Subjektapparat hervorgerufen und produziert werden. Nur so kann eine neue Gefühlserziehung eingeleitet werden.

In der Mitte der Dinge zu stehen bedeutet, dass das Auftauchen eines Potenzials nicht die Beseitigung der Ohnmacht bedeuten muss. Stattdessen müssen wir verstehen, dass letztere ein Zustand ist, dem wir uns hingeben müssen, um zu verstehen, was ein Potenzial sein könnte, um nicht in den Wellen eines sentimentalen Voluntarismus zu ertrinken. Agamben schreibt: "Ein Potential zu haben bedeutet in Wirklichkeit seinem eigenen Unvermögen ausgeliefert zu sein." Diese Hingabe an die Ohnmacht ist es, die es einer Gruppe ermöglicht, den Mut zu haben, feindliche Kräfte herauszufordern. Ihre Position wird durch die Praktiken nahegelegt, die wir in den Aufständen auf der ganzen Welt sehen: ein globaler Aufstand der "Territorien" gegen die globalisierte Metropole. Und jede Revolte übersteigt den Willen der Aktivisten nach Potenzial.

Regierungsform, Stadt und Staat

Ab dem achtzehnten Jahrhundert wird das Staatsgebiet nach dem Modell der großen Städte gedacht. Danach wird die Stadt zum Vorbild für alle Territorien und die Polizei wird zu der von den Regierungen geforderten Form der Rationalität, wodurch alle anderen Orte in "Wüsten" verwandelt werden. Eine von Sicherheitsapparaten beherrschtes Territorium entspricht dieser Form der Regierungskunst. Das "metropolitane Modell" ist zur Matrix für die Regulierung der Gesamtheit des Staates geworden. Foucault behauptet, die Regierung sei an Verbindungen interessiert, und heute weiß man sehr gut, was das bedeutet: Eine auf Sicherheit basierende Regierung ist in erster Linie eine Regierung der Überwachung. Heute ist die Angst die offensichtlichste Emotion, aber auch die melancholische Euphorie sprießt aus allen Poren (die sich aus dem Konsum von Waren anstelle aktiver Beziehungen speist). Depression, Eifersucht und Egoismus werden alle innerhalb einer Technologie der Gouvernementalität produziert und manipuliert, vom Molekularen bis zum Molaren. Das, was wir auf molekularer Ebene Egoismus nennen, heißt auf molarer Ebene Eigentum.

Für Tari ist die Metropole die technologische Organisation der verallgemeinerten Feindseligkeit, die umfassende Instrumentalisierung einer bestimmten emotionalen Tonalität, die gebrochen werden muss, wenn wir "den Charakter unseres Problems", d.h. den des Feindes, entdecken wollen. Dies ist das Hauptziel einer "logistischen Revolte" auf dem Höhepunkt der Epoche. Aber es ist nicht so, dass die zeitgenössische Metropole zur Fabrik wie die neue Multitude zur alten Arbeiterklasse steht; dies ist eine Gleichung, die an ihrer Unfähigkeit scheitert, die ontologische und politische seismische Verschiebung zwischen dem Subjekt und dem Nicht-Subjekt, zwischen politischer Ökonomie und Kybernetik, zwischen staatlicher Souveränität und Governance, zwischen Prinzipien und Anarchie zu erkennen.

Wir sitzen in der Metropole fest. Es gibt keinen Ort im Westen, ob auf dem Land, in der Stadt, in den Bergen oder an den Küsten, der nicht vom Kapital erreicht wurde. Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass für die Mehrheit der Metropolenbewohner, d.h. der Menschen im Westen, das Leben durch tausende von technischen Geräten gelebt wird, durch die der Kapitalismus nicht nur verblüffende Vorteile erlangt hat, sondern auch die Möglichkeit erhalten hat, das Leben tagtäglich zu kontrollieren und zu gestalten, bis hin zur intimsten Ebene. Wir leben für Tari nicht mehr in einer Welt, sondern in einem "operativen Raum".

Die Stadt und alles, was mit ihr zusammenhängt, ist aber mittlerweile etwas, das zum historischen Gedächtnis der Zivilisation gehört. Das, was existiert, ist nicht mehr wirklich urban, weder aus der Perspektive des Urbanismus noch aus der Perspektive der Urbanität, sondern es ist megapolitisch oder ko-urban. Den Kampf gegen die Metropole bedeutet, die Möglichkeit zu schaffen, die kybernetische Geschwindigkeit zu verlangsamen, d.h. gegen einen grundlegenden Aspekt des Nihilismus anzukämpfen. Das ist keine leichte Aufgabe, denn, wie Ernst Jünger schrieb, „ist es unendlich leichter, die Bewegung zu beschleunigen, als sie in einen ruhigeren Weg zurückzubringen. Deshalb haben die Nihilisten einen Vorteil gegenüber allen anderen."

Der Urbanismus wurde aus dem Zentrum des staatlichen Handelns verdrängt, was wir heute sehen, ist stattdessen eine Hegemonie der Infrastruktur: Der Raum ist nicht mehr der der Architekten, so Tari, sondern der der Ingenieure, der Erbauer von Brücken, Straßen, Überführungen und Eisenbahnen. Das signalisiert nicht nur eine erhebliche Marginalität der herrschenden Politik (für Kapitalisten kann jeder Raum leicht zu einer Mülldeponie oder ein konsumistischer Themenpark werden), sondern auch des Potenzials, das ein Territorium für revolutionäre Entwicklungen entwickeln könnte. Aus diesem Grund stoßen die heutigen Regierungen auf Schwierigkeiten, nicht wegen der Forderungen, die gegen die Austerität erhoben werden, gegen die Finanzkrise oder in Bezug auf die Arbeit, sondern wegen der Territorien, die sich weigern, sich noch einmal zu verändern, um der Zivilisation zu folgen. Oder aufgrund von Konflikten, die kämpferische Oasen schaffen, wo einst nur Wüste war. Dies ist ein weiterer Grund, warum der Kampf bis in die Sprache selbst reichen muss, um ihren Informations- und Kommunikationswert zu zerstören, ihre Funktion als infrastrukturelle Verbindung, die Lebewesen von außen durchschneidet, verändert und von außen beherrscht.

Die Macht versucht heute, die Welt aufzuteilen, indem sie sich in sichere Zonen zurückzieht, von denen aus sie den Rest beherrscht, oder vielleicht, um dem Rest zu entkommen. Diese Flucht vor dem Rest der Welt lässt sich spiegelbildlich in den Lebensstilen der "alternativen Gemeinschaften" ablesen. Dennoch ist sich Tari ziemlich sicher, dass es niemals eine "Gated Community" geben wird, die weit genug entfernt ist, um die Möglichkeit völlig auszuschließen, dass "der Rest" sie zerstört, vielleicht indem er sie einfach verrotten lässt.

Territorium und Destitution

So wie es eine messianische Zeit gibt, die in der Zeit der Geschichte pulsiert, so gibt es auch ein destituierendes Territorium innerhalb des konstituierenden Territoriums. Nein, man kann nicht wirklich im Unbewohnbaren leben. Was wir laut Tari bewohnen können, ist weder die Metropole noch das Territorium, sondern der Überschuss des antagonistischen Verhältnisses.

Die Bedeutung des Nomos interpretiert Carl Schmitt unter Berufung auf die Etymologie des griechischen Wortes „nemein", das typisch für die westlichen Begriffe von Aneignung, Verteilung und Produktion ist. Er hat sicherlich Recht, wenn er Sozialismus und Liberalismus vorwirft, den ersten Begriff ausgeklammert zu haben, um sich auf Verteilung und Produktivität zu konzentrieren. Die abendländische Geschichte ist in dieser ersten, konstituierenden Geste zu finden. Die Frage der Erde/Territorium bringt die Frage nach dem Recht mit sich, denn jede

Aneignung/Besetzung eines Territoriums entspricht einem Akt des Messens, der das Maß als die Grundlage für alles, was danach kommt, nimmt, beginnend mit der Begründung von Eigentum. Genau aus diesem Grund beginnt die Destitution des Rechts immer mit der Erde, mit dem Territorium.

Das Feld sollte man sich nicht als einen physischen oder geografischen Ort vorstellen, sondern als eine Bedingung des Regierens, die gleichzeitig räumlich, zeitlich und existenziell ist. Die Schaffung eines Territoriums – eines Ortes, an dem der Einschluss/Ausschluss funktionieren kann – stellt vielleicht die erste Handlung des Rechts dar, das den politischen Raum in Bezug auf die Verwaltung und Neutralisierung von Konflikten zwischen verschiedenen Lebensformen konstituiert. Der messianische Charakter eines Territoriums ergibt sich hingegen aus dem Potenzial, die Geste der Aneignung zu deaktivieren; das heißt, die Neuzusammensetzung durch die Zerstörung dessen, was die Trennung aufrechterhält, zu erzwingen und die Erde vollständig zu bewohnen, die dann zu einer Welt wird.

Die Besetzung eines Territoriums, so behauptet Schmitt, bestimmt die fundamentale Bewegung nach innen und nach außen, und zwar in erster Linie durch die Entscheidung über die Eigentumsordnung, die – und Schmitt zitiert hier Kant – eine Art oberstes Eigentum der Gemeinschaft als Ganzes ist. Das Eigentum wird durch die Beziehungen von Freundschaft und Feindschaft mit anderen Gruppen wesentlich modelliert: man besetzt immer etwas, das entweder leer ist oder wo bereits jemand zu finden ist. Westliche Aneignung hat sich allmählich bis hin zur Einbeziehung aller möglichen Räume ausgedehnt. Die Ausgrenzung wird mehr und mehr zu einer internen Ausgrenzung. Die westlichen Staaten haben sich beispielsweise bei der Tötung von Hussein, Gaddafi und Bin Laden selbst eine Tötungslizenz ausgestellt. Durch die Lizenzen in extrastaatlichen Exekutionen von souveränen Staaten nimmt der Krieg gegen den Terrorismus seinerseits die Gestalt des Terrorismus an. Die souveränen Staaten wissen sich gegen die drohende Gefahr des Terrorismus nur dadurch zu schützen, dass sie mit der Totalüberwachung die eigene Bevölkerung terrorisieren, oder, um es anders zu sagen, der Krieg gegen den Terrorismus im Äußeren reproduziert den Terrorismus im Inneren. Nicht notwendig zu sagen, dass die Morde eine moralische Kriegsführung implizieren, mit der der Feind vernichtet werden muss. Folglich verkommen die Kriege zu Vernichtungskriegen. Selbst mit Carl Schmitt, so Tari, wäre das nicht zu machen gewesen.

Unterbrechung, Stillstand und Destitution

Benjamin spricht vom Bild der Dialektik als einem Zustand der Unbeweglichkeit – Dialektik im Stillstand. Es ergibt sich für ihn eine Konstellation oder Verbindung zwischen einem zu rettenden Moment der Vergangenheit und dem Jetzt. Diese Konstellation wird aus dem Kontext herausgerissen, um im Jetzt eine Erkenntnis zu ermöglichen. Benjamin schreibt: "In dieser Struktur erkennt er [der historische Materialist] das Zeichen eines messianischen Geschehens, oder, anders ausgedrückt, eine revolutionäre Chance für die unterdrückte Vergangenheit." Das dialektische Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation sich vereinigt (im Gegensatz dazu ist die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit rein zeitlich und kontinuierlich). Der Messias kommt nicht erst am Ende einer unendlichen langen

Zeitdauer, er kann in jedem Moment des Jetzt auftauchen, er materialisiert das Unverhoffte, das anzeigt, das nichts mehr so ist, wie es war. Hier gibt es die Doppelstruktur, dass man einerseits im Realen seiner Zeit verhaftet bleibt, andererseits plötzlich nichts mehr ist, wie es war. Es gilt das Potenzial aus der Faktizität des Gegenwärtigen herauszulösen. Das Kontinuum der Katastrophe zwingt uns, die Erlösung von ihr mitzudenken, und zwar als deren Negation. Allerdings droht diesem Messianismus beim Übergang die Gefahr des Absturzes in den Abgrund oder der Bruch zeigt sich in der Klassenaktion bestenfalls als eine Neuerung im Kontinuum an. Oder der blitzhafte Bruch wiederholt sich andauernd nur, sodass die Wiederholung das Wesentliche bleibt.

Benjamin kennt die Gefahr der Übergänge: „In ihnen stürzt der Sinn von Abgrund zu Abgrund, bis er droht, in bodenlose Sprachtiefen sich zu verlieren." Angesichts des gegenwärtigen Ukrainekrieges und einer schwelenden Atomkriegsgefahr scheinen die Ausführungen von Günthers Anders zur Apokalypse noch weitaus näher an der Realität zu sein. Die Auswirkungen des Atomkriegs, so Anders, werden keine Spur mehr von Dualität aufweisen, da die Feinde eine einzige, verschwundene Menschheit bilden werden. Es scheint, dass es nur eine einzige Menschheit geben wird, wenn es keine mehr gibt – wenn der letzte Mensch vom Angesicht der Erde verschwunden ist. Zugleich verweist Anders aber darauf, dass die apokalyptische Leidenschaft kein anderes Ziel hat, als die Apokalypse zu verhindern. Wir sind nur apokalyptisch, damit wir uns irren können.

Aufruhr ist nicht einfach Massenagitation, ein chaotisches Kribbeln oder eine Reihe von Aktionen, sondern ein Stillstand, eine unbewegliche Bewegung, die Blockade der Geschichte selbst. Benjamin verweist auf einen anderen Gebrauch der Zeit und des Politischen. Marx und Lenin waren überhaupt nicht von der Romantik inspiriert, als sie vom Aufstand als einer Kunst und nie als einer Wissenschaft sprachen. Der Aufstand ist die Kunst, die Politik auszusetzen. Deshalb darf man nicht nur an die Besetzung oder Zerstörung eines Territoriums denken, wenn es innerhalb der Metropole von Feindseligkeit gesättigt ist (z.B. in Gentry-Vierteln oder faschistischen Vorstädten), sondern im Sinne der Möglichkeit, es von innen heraus aufzulösen und die Möglichkeit zu untersuchen, sie anders zusammen zu setzen und zwar nicht abstrakt, sondern im Leben selbst.

Wenn ein mediales Territorium bedeutet, dass sich das Subjekt in diesem Territorium befindet, aber auch, dass das Territorium ein Inneres des Subjekts ist, bedeutet dies, dass die beiden Momente in einer Beziehung wechselseitiger Immanenz stehen, was die traditionelle Paarung Subjekt/Objekt neutralisiert. Normalerweise zeigt sich die Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Gebiet durch die Aneignung und Ausbeutung des zweiten durch das erste, oder indem das Subjekt zu einer der Funktionen eines konstituierten Territoriums wird. Die Tatsache, dass das destituierende Potenzial in einem Territorium enthalten ist, bedeutet sowohl die Destitution des Subjekts als auch die Negation der beiden Möglichkeiten der Beziehung, die die Metropole bietet – Eigentum oder Gerät -, um in eine andere Art des Werdens einzutreten, bei der nicht nur die missbräuchliche Beziehung zwischen den Polen aufgehoben wird, sondern die Trennung zwischen Territorium und Subjekt wegfällt und sich etwas anderes ereignet. Wer immer

gesagt hat, dass es notwendig ist "zum Territorium zu werden", hatte also recht, im Sinne von es zu zerstören, anstatt es zu produzieren, zu besetzen oder zu ertragen. Die Nutzung eines Territoriums würde also genau dies bedeuten: seine spezifische Ökonomie zu neutralisieren, indem man seine Elemente zersetzt, seine Bindungen auflöst und nach einer anderen Form des Kontakts sucht, die den Raum und die Zeit des Wohnens – und damit auch der Nutzung – sowohl für (Nicht-)Subjekte als auch für Nicht-Orte öffnet. Dies würde mit anderen Worten bedeuten es zu bewohnen und es durch Gebrauch zu zerstören.

Die Schwierigkeit des Wohnens liegt in der Herausforderung, etwas zu nutzen, das, wie das Territorium, als Mittel zur Eroberung entstanden ist. Außerdem ist es schwierig, sich den Orten zu überlassen und ihnen das Nehmen zu überlassen, statt sie sich selbst zu nehmen. Eher zu enteignen als wieder anzueignen. Wiederaneignung – mittlerweile ein unter den antagonistischen Bewegungen verbreitetes "Schlüsselwort" – ist in diesem Sinne sogar noch zweideutiger, denn wenn ihr nicht ein "gemeinsamer" Prozess vorausgeht und durch einen "gemeinsamen Sinn" vervollständigt wird, dann führt sie im besten Fall zu einer Nachahmung der konstituierenden Geste des Rechts.

Destitution entsteht durch das Anhalten der Gegenwart, wenn alles stillsteht, was dann eben der wiederkehrende Alptraum der metropolitanen Regierung ist. Unter der Infrastruktur, den Pixeln, den Tausenden von Bildschirmen, die uns von der Welt und voneinander trennen, finden wir eine lange, tiefe Landschaft: Unter der Geschichte, unter der Moderne liegt nicht der Strand, sondern der Mensch, der uns fehlt. So Tari mit Laruelle.

Tari fragt:" Wie können wir uns die Umwandlung der Strukturen, die das Überleben der Revolution ermöglichen, denken, wenn wir nicht zuerst das Leben selbst verändern, unsere Art, in der Welt zu leben?" Die kollektive Aneignung der Produktionsmittel und Tauschmittel reichte offenbar nicht aus, um das alltägliche Leben selbst zu verändern. Der Dreh- und Angelpunkt des Anliegens der russischen Kommunisten war die Umwandlung der Existenz innerhalb des neuen Raums und der neuen Zeit, die durch die Revolution eröffnet wurden. Darüber hinaus stellte aber gerade auch die Umgestaltung der Form des Alltagslebens ein gutes Gegenmittel gegen die unvermeidlichen reformistischen Bestrebungen des kleinbürgerlichen Geistes während der NEP dar. 1930, kurz vor ihrer Exkommunikation, gab es allein in Leningrad siebenundsiebzig Kommunen, jede mit ihrer eigenen Art zu leben, ihrer eigenen Form und ihrem eigenen Lebensstil.

Es waren die Disurbanisten, die das Gemeinschaftshaus in der frühen Sowjetunion kritisierten und darauf hinwiesen, was so schnell wie möglich abgeschafft werden sollte: der Dreck und das Durcheinander in den Gängen, die kasernenartigen Kantinen, die endlosen Warteschlangen zum Essen und schließlich die polizeilich gesteuerte Taylorisierung des täglichen Lebens, ja letztendlich die Ähnlichkeit der vermeintlich sozialistischen Kollektivunterkünfte mit entpersonalisierten Ameisenfarmen, anstatt Orte des kollektiven Lebens für freie und bewusste Arbeiter zu sein.

Eine weitere interessante Idee der Disurbanisten bestand laut Tari in der Planung von modularen

Wohnkomplexen, die demontiert und transportiert werden konnten, gegen die – ihrer Meinung nach kleinbürgerliche – Vorstellung, dass das Haus und die Stadt ewig an einen Ort gebunden sind. Sie stellten sich eine Art "Nomadenstadt" vor, wie Deleuze und Guattari sie viele Jahre später in einem Seminar über die Stadt Anfang der1970er Jahren vorstellten: "Wunderbare Utopie der Disurbanisten: die Schaffung von Nomadenstädten, die sich über das riesige sowjetische Territorium erstrecken, versorgt durch natürliche Energiequellen und umgewandelt in soziale Energie." Die Disurbanisten schlugen die Errichtung eines Netzes vor, das die Energie- und Kraftwerke auf dem gesamten Territorium durch ein nomadisches, leichtes, individuelles, zerlegbares Habitat wieder in Gang bringen konnte, um sich neu zu gruppieren und vielfältige kollektive Lebensräume zusammenzustellen, die aber auch leicht zerlegbar waren … nicht-familiäre nomadische Zellen. Diese Utopie existierte außerhalb der Familie. Ihr Ziel war das Verschwinden der Trennung zwischen Zentrum und Peripherie.

.

Liebe und Kommunismus

So wie der Kommunismus durch eine Verhandlung über Rechte ersetzt wurde, so ist auch die Liebe zu einer vertraglichen Angelegenheit geworden, eine Verpflichtung zum Tausch. Die Liebe hat nicht einmal mehr eine Erfahrung des Endes: Man ist für den anderen tot, vielleicht mit einer SMS.

Ein Grund für die Analogie zwischen Liebe und Kommunismus könnte für Tari darin liegen, dass beide das gleiche Verhältnis zur Zeit haben: Sie kämpfen gegen die Gegenwart und gegen die herrschende Realität, und ihre Möglichkeit des Werdens steht immer im Verhältnis zur Unmöglichkeit des gegenwärtigen Moments. Beide teilen den Wunsch, die Geschichte auszusetzen, beide etablieren einen Ausnahmezustand, beide wollen die Uhren abschalten, für beide ist jeder Augenblick entscheidend. Der Kommunismus und die Liebe sind schließlich durch den Wunsch verbunden, Intensitäten zu leben. Das führt Tari zu einer Benjamin'schen Formulierung: "Das ist Liebe gegen Geschichte." Und fährt Tari fort: "Nur wer die Liebe erfahren hat, kann unmittelbar zum Kommunismus gelangen. Und je mehr wir wissen, wie man jemanden liebt, desto größer ist logischerweise die Möglichkeit, dass der Kommunismus kommt."

Dass das Ich einen Anderen liebt, dass man Liebe erfahren kann, zeigt lediglich die Unzulänglichkeit des Ichs, überhaupt eine Erfahrung zu machen an und offenbart andererseits das Glück der reinen Erfahrung des Teilens. Deshalb entwertet diese Erfahrung sowohl das Ich als auch den Anderen, indem ihre Namen als völlig unzureichend entlarvt werden. Ich enteigne den Anderen, während er dasselbe mit mir tut, und innerhalb dieser "unbewegten Bewegung" gibt es eine gemeinsame Erfahrung der Welt. Die Liebe erscheint dort, wo das Ego verschwindet, und sie verschwindet wiederum, wenn das Ego wieder entsteht.

Dennoch, wenn sie gegen alle Widerstände gerade in dem Maße zustande kommt, wie sie in der Welt als eine Form des Glücks erscheint und daher nicht angeeignet werden kann, so kann die Liebe selbst die Misserfolge überwinden, ohne auch nur ein Jota ihres Potenzials zu verlieren. Sie ist ebenso zerstörerisch wie schöpferisch. Sie ist arm und mächtig zugleich, präsent selbst in

ihrer Abwesenheit, wie die Revolution. Sie kann in jedem Moment ins Leben treten, wie der Messias. Die Liebe bleibt eine glückliche Erfahrung, selbst in der Verlassenheit.

Deleuze sagt, Liebe besteht nicht in der Beziehung als solcher, sondern in der Wirkung. Die Liebe geht von einer Lebensphase in eine andere über, von einer Intensität zu einer anderen – und selbst eine gescheiterte Liebe zeigt dennoch eine Erfahrung des Glücks, solange sie Zeuge es Wachstum des Potenzials war. Benjamin schreibt: "Das Glück ist für uns nur in der Luft denkbar, die wir geatmet haben, unter den Menschen, die mit uns gelebt haben. Mit anderen Worten, es schwingt in der Idee des Glücks der Gedanke des Heils." Das ist die Liebe gegen die Geschichte. Alles, was für die Liebenden gilt, gilt auch für die Kommune, für ein Volk, das noch nicht da ist, für eine revolutionäre Klasse, denn wenn es wahr ist, dass ich nicht in mir zentriert bin, dann finden wir in der Mitte, zwischen dem Ich, welches das Ego aufhebt, und dem Wir, das ich bin, das Ich, das die Welt mit dem Anderen erfährt.

Gegen die Liebe hat Kurt Röttgers die Verführung gesetzt, die für ihn keine Strategie ist, sondern auf unvorhersehbaren Verkettungen beruht, die wiederum Gegenseitigkeit voraussetzen, die im Gegensatz zur Liebe keine Eifersucht kennt. Verführung beruht auf Verschränkung, insofern Verführung und Verführt-Werden komplementär sind. Während der Verführte das Gesehen-Werden durchaus sieht, wird das Sehen des Gesehen-Werdens wiederum vom Verführer gesehen. So ist der Verführer auch der Verführte und der Verführte wird Verführer. Hier ereignet sich ein mediales Geschehen im Zwischen, Im Rahmen einer verzögerten Annäherung, die Nähe und Distanz und damit die Differenz kennt und damit auch die Figur des Dritten zulässt. Aber die Verführung bleibt nicht im Raum des Sichtbaren, ihr haftet stets das Geheimnis an, ja mehr noch führt die Verführung in das Ungefähre eines Blickens, und zwar in den Abgrund, das nur durch das Soziale möglich ist, das für Röttgers eine Text ist. Für Röttgers eröffnet im Gegensatz dazu der Möglichkeitsraum der Macht, die die modale Struktur eines Feldes besitzt.

Macht und Destitution

Obwohl die Verarmung eine Operation darstellt, die der Macht der Gegenwart jede Grundlage entzieht, kann sie niemals durch eine einzige Geste, eine Erklärung oder ein Ereignis vollzogen werden. Stattdessen stellt sie eine Atmosphäre dar, in der Gesten, Worte und Momente stattfinden können, eine Luft, die wir atmen. Wenn wir sie durchschreiten, können wir die Intensitäten wahrnehmen, die uns über eine bestimmte Schwelle von Ethik und Politik hinaustragen. Die Revolution ist – wie die Gerechtigkeit oder die Liebe – weder eine Institution noch eine besondere Form der Moral, noch ist sie ein tugendhaftes historisches Abenteuer. Vielmehr ist sie ein "Zustand der Welt". Sie kann besiegt werden, aber es gibt keine unglückliche Revolution. Allerdings gibt es sicherlich viele unglückliche Revolutionäre. So Tari.

Um destituierend zu sein, muss sich das Handeln einer "echten Politik" wieder von allen Ablenkungen und der daraus resultierenden Vorstellung befreien, dass das Heil nur im unaufhörlichen Marsch in die Zukunft liegt. Die Destitution hingegen entstammt einer Maxime, die den gesunden Menschenverstand des Kleinbürgers umstößt: Es ist nie das, was in der Zukunft produziert wird, was den Wert einer bestimmten Handlung ausmacht. Dies ist vielleicht

die Trennlinie zwischen destitutierender und konstitutiver Macht. Letztere ist auf die Zukunft ausgerichtet.

Wenn die ethisch-politische Botschaft von Benjamins "Thesen zur Geschichtsphilosophie" lautet, jeden Augenblick so zu leben, als wäre er der Augenblick, in dem der Messias kommt, dann deshalb, weil in diesem Augenblick jede Handlung, jede Epoche, jeder Gedanke und jedes Leben individuell beurteilt werden können. Diese werden oft als getrennte Funktionen betrachtet, es besteht dann eine Lücke zwischen ihnen, die es durch die Organisation zu füllen gilt. Da es aber weder in der Natur noch in der Politik so etwas wie eine Leere gibt, ist es genau dieser (nur scheinbar leere) Raum der Vermittlung, der unmittelbar und äußerlich durch das "Neue" besetzt wird. In diesem Sinne emanzipiert sich die destituierende Macht vom klassischen Begriff des politischen Handelns, das als Organisation und Herrschaft außerhalb des Alltagslebens zu verstehen ist.

Es gibt keine revolutionären Völker, bevor sich die Revolution in der Welt offenbart hat. Wie Eric Hazan zu Recht bemerkt hat: "Es ist die gemeinsame Aktivität, aus der eine wahre Politik entsteht, und nicht umgekehrt." Oder, um auf Rosa Luxemburg zurückzukommen: "Die Organisation stellt nicht die Truppen für den Kampf, sondern der Kampf liefert in immer stärkerem Maße Rekruten für die Organisation."

Ohne noch einmal die Kämpfe der letzten Jahre aufzählen zu müssen, scheint es für Tari sicher zu sein, dass nicht das Auftauchen eines klassischen Subjekts im Zentrum der Auseinandersetzungen stand, sondern vielmehr Orte – existenzielle Territorien und geografische Territorien – die Banlieues, der Berg, der Platz und die Nachbarschaft -wurden zum Subjekt. Diese Territorien entstehen aus dem Kampf heraus und sie präexistieren nicht. Außerdem sind die Territorien bewohnt, aber es gibt keine a priori Gemeinsamkeit zwischen den Lebewesen, die sie bewohnen, außer dem Akt des Kämpfens in, durch und mit den Territorien selbst. Territorien sind also weder das Subjekt noch das Objekt des Kampfes, sondern vielmehr Mittel und Medium des Kampfes, und aus diesem Grund bewohnt man sie schließlich.

In der progressiven und sozialdemokratischen Hypothese bezieht sich die heutige politische Tätigkeit nicht auf der Gegenwart und noch weniger auf die Vergangenheit, sondern auf eine mythische Zukunft. Diese Verschiebung in die Zukunft erfordert eindeutig, dass man die Kontinuität der Macht heute nicht unterbrechen muss. Deshalb ist für Tari die Demokratie, die die Formlosigkeit par excellence ist, der perfekte Dirigent der Macht.

Revolutionäre Macht existiert sicherlich. Es gibt sie, aber sie ist eine Macht, die sich selbst entbehrt, während sie gegen eine feindliche Macht antritt. Die konstituierende Macht hingegen wird es immer für notwendig halten, eine äußere Prothese zu haben, um konkret zu werden, das doppelte Motiv von "Regierung und Führer", in dem die gegenwärtige Hyper-Personifizierung des Letzteren lediglich ein Index für die Hyperabstraktion des Ersteren ist.

Die destituierende Politik beruht auf Formen und nicht auf Informalität. In Wirklichkeit ist die Informalität eine Regierungstechnik, die von kleinen Gruppen unterschiedlicher Herkunft und ideologischer Disziplinen praktiziert wird, einschließlich der Polizei. Informalität und Formlosigkeit

sind zum Markenzeichen der demokratischen Regierung geworden. Die in den letzten Jahren viel diskutierte Governance ist nichts anderes als die nahezu perfekte Regierung einer Formlosigkeit, die jedoch jede beliebige Form annehmen kann. Sie existiert gleichermaßen durch Software, einen Nachbarn, einen Zug der Polizei, eine Eisenbahnlinie, eine Wirtschaftsreform oder ein großes Lagerhaus. Die aktuelle Demokratie ist eine Polizeiregierung, wie schon Benjamin bemerkt hat: "[Die Polizeimacht] ist formlos, wie ihre nirgends greifbare, alles durchdringende, geisterhafte Gegenwart im Leben der zivilisierten Staaten."

In der Tat hat die Macht keine eigene Form; sie übt sich durch bestimmte Punkte aus. Macht vergeht, sie ist an nichts gebunden. Die Regierung braucht, um zu funktionieren, eine absolute Freiheit von Formen und ihren Bindungen. Macht zielt nicht direkt auf Objekte oder Individuen, sondern auf Möglichkeiten und Potenzialitäten. Foucault sagte, dass die typische Handlung der Macht die des Anstiftens und des Provozierens ist. Folglich sollte der Niedergang des modernen Staates und seiner Institutionen auch als Vertreibung der Form durch die Regierung verstanden werden. Zu behaupten, dass die Macht heute in der Infrastruktur liegt – in Anbetracht der Hegemonie des Produktionskreislaufs – bedeutet nicht, dass die Macht neue Formen hervorgebracht hat, sondern im Gegenteil, dass sie sich völlig von der Form befreit hat. Die einzig verbleibende Politik der Form – oder besser gesagt, des Konflikts zwischen Formen – ist für Tari der Kommunismus. Und wenn man auf Lebensformen besteht, dann einfach deshalb, weil nur diese die Fähigkeit haben, sich der informellen Stabilisierung der Regierung zu widersetzen. Man erinnert sich daran, dass nach Foucault die Macht nicht etwas ist, das man besitzen, sondern nur ausüben kann, denn sie ist vor allem kein "Ding", sie hat keine autonome Substanz, sondern sie ist eine "Beziehung" – oder besser noch, eine "diffuse Relation". Der Aufruf zur "Machtübernahme" scheint eher wie ein irriger Versuch einer schwachen Version der Autonomie des Politischen zu folgen.

Als der Operaismus noch keinen Namen hatte, behauptete Mario Tronti, dass die Klasse nicht revolutionär werden könne, indem sie politisches Kapital durch eine Politik der Forderungen anhäuft, um dann durch eine ökonomische Selbstaufwertung die Macht zu erlangen, wie es bei den "bürgerlichen Revolutionen" der Fall war, sondern nur durch die Akkumulation von Kraft, indem sie sich unmittelbar als Figur des Politischen darstellt. Tari geht davon aus, dass diese Position einer Autonomie des revolutionären Politischen in polemischer Opposition zu jenen steht, die Forderungen aufstellen, etwa wie die nach einer Verbesserung der Produktionsweise, um mehr zu konsumieren, um große Teile der Wirtschaft direkt zu verwalten und die produktive Zusammenarbeit innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise zu stärken, um die Metropole zu regieren, um "das Kapital vor sich selbst zu retten" und um die Gesellschaft langsam in eine Art Herrschaft des Cyber-Kommunismus, eine Art säkulare, inszenatorische Eschatologie zu überführen. Tronti fordert einen Ansatz, bei dem man die Wirtschaft als Schlüssel zum Tresor der Macht ablehnt. Er fordert ausdrücklich, dass die Politik gegen die Wirtschaft eingesetzt wird, um sie subaltern zu machen.

Für Tari liegt der Fehler von Tronti darin, dass er das Verhältnis zwischen Proletariat und der Arbeiterklasse in ein Spannungsverhältnis setzt, indem das erstere unterschätzt und alles auf

Letztere gesetzt wird: " Proletarische Forderungen werden gewöhnlich innerhalb einer bruchstückhaften Liste positiver Forderungen präsentiert, die alle in der Forderung nach einer Verbesserung der wirtschaftlichen Bedingungen bestehen, eine Forderung, die im Wesentlichen aus einer Verbesserung der Ausbeutungsbedingungen besteht. Es scheint, dass aber das Gegenteil eingetreten ist. Die Tatsache, dass das Proletariat im Laufe der Zeit mit einer bestimmten sozialen Klasse identifiziert wird, nämlich der Arbeiterklasse, die Vorrechte und Rechte für sich beansprucht, ist das schlimmste Missverständnis des Marxschen Denkens. Was für Marx als strategische Identifikation diente – die Arbeiterklasse als klesis und als vom Proletariat abhängige historische Figur – wird stattdessen zu einer vollwertigen sozialen Identität, die notwendigerweise mit dem Verlust ihrer revolutionären Berufung einher geht."

Die Tront'sche Hypothese hätte nur gewinnen können, wenn der italienische Heiße Herbst [Autunno caldo] von 1969 sofort zu einer Arbeiterrevolution geworden wäre. Dies konnte jedoch nicht geschehen, denn zu diesem Zeitpunkt hatte das Kapital bereits mit der Umstrukturierung der Dinge und Menschen begonnen. Die Zersplitterung des Proletariats infolge dieser kapitalistischen Reaktion konnte nur in einer Diffusion des Konflikts liegen.

Der Fehler des so genannten Post-Operaismo lag dann darin, dass er zwar das Schwinden der Arbeiterklasse als revolutionäres Subjekt akzeptierte, aber nie die "Herrschaft des Politischen" begriffen hat. Wie Gigi Roggero schreibt, liegt die Grenze des Postoperaismo in seiner Faszination für die technische Zusammensetzung der Arbeit, die durch ein elegantes Manöver sofort zur Politik wird, nämlich durch einen Appell an das "automatische Entstehen eines neuen Subjekts", das den Namen des immateriellen Arbeiters trägt. Daraus folgt ein ständiger Rückzug mittels des Stellens von Forderungen, die irritierende Akzeptanz reformistischer Lösungen, der Enthusiasmus für die Politik der Rechte sowie verwirrende Positionen zu grundlegenden Fragen wie der des destituierenden Potenzials. Letztendlich scheint der Postoperaismo der modische Sozialismus eines Teils der "kreativen Klasse" geworden zu sein.

Dabei erweckt gerade der Linkspopulismus etwas zu neuem Leben, das nicht mehr existiert. Die Repräsentation und das Parlament haben keine Macht mehr, letztere ist vollständig in der Exekutive konzentriert, die im Neoliberalismus nicht die Befehle des „Volkes" oder des Gemeinwohls ausführt, sondern die des Kapitals und des Eigentums. Schon Carl Schmitt hat die Exekutive als den Motor der Staatmaschinerie bezeichnet und wir haben mehrfach darauf hingewiesen, dass dies ein wichtiges Moment der Staatsfaschisierung ist. Die Positionierung des Linkspopulismus (und seine theoretische Systematisierung durch Laclau und Mouffe) verhindert die Benennung des Feindes. Seine Kategorien („Kaste", „die von oben" und „die von unten") sind nur einen Schritt von der Verschwörungstheorie und zwei Schritte von ihrem Höhepunkt, der Denunziation des „internationalen Judentums", das die Welt über die Finance kontrollieren würde, entfernt. Diese Verwirrungen, die von den Führern und Theoretikern eines Populismus der Linken aufrechterhalten werden, plagen die Bewegungen weiterhin.

Wenn, wie Foucault behauptet, das Ziel der Regierung darin besteht. das Verhalten zu lenken (und somit auf der Ebene der Ethik zu handeln), dann könnte man sagen, dass dies heute durch ein subtiles und zugleich mächtiges infrastrukturelles Netzwerk geschieht, das durch die

kybernetische Form des Kommandos informiert wird. Der strategische Horizont des Kampfes gegen die Infrastruktur kann nicht betrachtet werden, ohne zu begreifen, dass er alle Singularitäten erfordert. Das Motto "Du musst dein Leben ändern", das heute in jedem Aufstand eingeschrieben zu sein scheint, bedeutet von Anfang an: "Du musst dein Ego entbehren, um das Selbst zu befreien und dem zu begegnen, was wir alle gemeinsam haben". Dies ist sowohl die Eröffnung als auch die letzte Grenze jeder aktuellen revolutionären Geste.

Foucault sagt nicht, dass der Bürgerkrieg eine Ausnahme in der Entfaltung der historischen Konflikte ist, sondern dass der Bürgerkrieg (und nicht der Klassenkampf) den Dauerzustand darstellt: Der Bürgerkrieg ist "die Matrix aller Machtkämpfe, aller Strategien der Macht, und folglich ist er auch die Matrix aller Kämpfe um und gegen die Macht. Tari fasst Foucaults These kurz zusammen: (1) Es gibt niemals einen Bürgerkrieg, der nicht auch unmittelbar eine kollektive Angelegenheit ist, ein Konflikt zwischen Kollektiven; (2) der Bürgerkrieg bringt nicht nur diese Gruppen, diese Kollektive in den Vordergrund, sondern er rekonstruiert sie auch; (3) der Bürgerkrieg geht niemals der Konstituierung der Macht voraus, noch ist er notwendigerweise das Element, das die Macht verschwinden lässt; stattdessen tritt er innerhalb der konstituierten politischen Macht auf; (4) der Bürgerkrieg reaktiviert Fragmente der Vergangenheit – wie sowohl Walter Benjamin als auch Furio Jesi sehr gut verstanden haben – , und seine Revolten zielen nicht so sehr darauf ab, symbolische Elemente der Macht zu zerstören, sondern sie in Besitz zu nehmen, um sie mit anderen Rollen zu versehen; (5) die tägliche Machtausübung sollte als Bürgerkrieg betrachtet werden. Für Foucault ersetzt der Bürgerkrieg die Rolle, die der Klassenkampf im historischen Materialismus gespielt hat, oder besser gesagt, er macht den Klassenkampf zu einer Episode in der Mitte der Periode der Stasis.

Wenn Macht, nach einer berühmten Definition von Foucault, eine Aktion gegen eine Aktion ist, dann ist das zu lösende Problem, wie man sich von dieser Dialektik des Handelns löst, um sie durch die epische Dialektik der Geste zu ersetzen. Das Kurzschließen dieser Dialektik, die das Machtverhältnis selbst leugnet, bedeutet, es zu unterbrechen, die Beziehung zu negieren und aus ihr auszusteigen. Es bedeutet, die destituierende Geste als einen Keil zu betrachten, der sich zwischen Aktion und Potenzial einfügt. Die Vermehrung der Gesten, so Tari, entspricht einer Abnahme der Handlung; eine Abnahme der Produktivität des Rechts entspricht einer Zunahme des Gebrauchs; eine Zunahme des Potenzials bedeutet eine Abnahme der Macht. Die Geste unterbricht, während die Handlung über die Negation eine Kontinuität identifiziert und herstellt, die sowohl "homogen und leer" ist, d.h. formlos. Die Geste bedeutet diese Negativität so zu korrigieren, dass sie als Form erscheint. Die Geste blockiert das Ego, das den Handlungskontext ausmacht, und durch diese Unterbrechung entsteht die Form. Doch die Geste unterbricht nicht nur das, was außerhalb ihr liegt, sondern wirkt auch auf sich selbst zurück. Wenn das Handeln immer auf ein Ziel ausgerichtet ist (und in diesem Sinne ist es immer ökonomisch), dann destituiert die Geste die Handlung insofern, als sie sowohl das Subjekt als auch seine Ökonomie auflöst. Anders als die Handlung muss die Geste nicht enden, sondern bleibt ein Werden. Die Geste erlaubt es jedem Subjekt, auf die richtige und gerechte Art und Weise zu entscheiden, wie etwas endet oder beginnt. In diesem Sinne ist die Geste, die unterbricht, immer eine Desubjektivierung, während die Handlung ein Subjekt darstellt, das immer handelt und ständig

präsent ist.

Es gibt eine unpersönliche, abstrakte und anonyme Form von Macht, die in den ökonomischen Prozessen des Kapitals selbst verankert ist, statt sie nur äußerlich zu ergänzen. Die Macht des Kapitals zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie durch den Vollzug ökonomischer Prozesse ausgeübt werden kann. Statt Macht als eine Beziehung zwischen einem A und einer B zu betrachten, sieht Foucault in ihr auch die Fähigkeit, „Führung zu lenken", das heißt, dass bei der Ausübung von Macht »die einen das mögliche Handlungsfeld der anderen strukturieren«. Darüber hinaus steht seine Betonung institutioneller Strukturen und der unzähligen Praktiken, durch die Herrschaftsverhältnisse auf der Mikroebene des Alltagslebens hergestellt werden, in klarem Gegensatz zum „Interventionsmodell", das von der Ausübung von Macht in Form von diskreten Ereignissen ausgeht, nämlich dass Machtverhältnisse irgendwie außerhalb der ökonomischen Verhältnisse existieren – ökonomische Verhältnisse sind eben auch Machtverhältnisse.

Produktion und Revolution

Untätig bleiben richtet sich also wesentlich auf die Absetzung jeder Äußerlichkeiten, die sich als Herrscher über das Leben aufspielen, beginnend mit der Organisation der Arbeit. Aufhören, etwas Äußerliches zu tun, bedeutet einfach, es zu beenden – nicht mit der Produktion als solcher, sondern mit der Metaphysik der Produktion. Wenn die Produktion an die Stelle des Kommandos gesetzt und in das "Prinzip der Epoche" verwandelt wird, dann wird sie am Ende immer alles andere von außen dominieren. Vielleicht ist es möglich, ein Subjekt zu produzieren, wie man ein Auto produziert, aber man kann das nicht mit einer Revolution machen. Oder vielleicht kann man es doch, und diese Revolution wird dann notwendigerweise konstituierend sein und das gleiche Problem der Gewalt und des Rechts und damit des Staates und der Polizei hervorrufen. Marx selbst bezeichnete die Freiheit als jenen Zustand der Welt, der durch das Fehlen eines äußeren Ziels gekennzeichnet ist und sieht sie als der Produktion fremd, i.e. sie liegt ihrem Wesen nach außerhalb der Sphäre der materiellen Produktion. Die Ausübung des Denkens steht nie in Beziehung zu dieser Sphäre, eben weil das wahre Denken nicht von außen kommen kann, noch kann es auf die Arbeit reduziert werden, die aus ihm hervorgeht. Wie Mario Tronti sagt: "Der Punkt ist folgender: Das Denken, sowohl in seinem Inhalt als auch in seiner Form, kann nicht von außen kommen. Entweder entsteht es von innen oder überhaupt nicht."

An dieser Stelle betont Tari, dass die Kategorie der Produktion nicht auf magische Weise verschwinden soll, sondern dass die metaphysische Vorrangstellung, die sie in der westlichen Geschichte viel zu lange genossen hat, insbesondere nach dem Aufstieg des Kapitalismus, zu Ende geht. Eine Feier zum Beispiel erfordert immer noch Aktivität, aber sie ist nicht produktiv, das heißt, sie wird nicht von außen erzeugt und zielt nicht darauf ab, etwas zu erwerben oder zu produzieren, was außerhalb ihr liegt. Das Fest ist das Paradigma der Unterbrechung der gewöhnlichen Zeit, aber es hat keinen anderen Zweck als den, der von ihm selbst erzwungen wird, nämlich einen "Selbstzweck".

Für die zeitgenössische westliche Zivilisation ist die Realität radikal abstrakt und ohne eigenen

Inhalt. Sie ist ein "Hyper-Objekt", dessen Hauptmerkmal darin besteht, dass es der Wahrheit beraubt ist. Dies ist aber nicht mehr die Realität, sondern vielmehr das deformierte Bild des Realen, das jeden Sinn für Realität verloren hat. Eine Welt ohne Wirklichkeitssinn ist nicht so sehr eine Welt ohne Qualität, sondern eine Welt, in der das gute Leben mit Narzissmus, Illusion und der hypertrophen Fähigkeit, alles zu verkaufen und zu konsumieren, aufgefüllt ist, angefangen bei sich selbst.

Die Realität und die Wahrheit, wenn sie getrennt und für sich genommen werden, sind von geringem Interesse. Sie werden nur dann interessant, wenn sie zusammenkommen und einen Akt des Werdens auslösen – wenn sie eine Transformation der Welt hervorrufen. Der Rückgriff auf ein Wirklichkeitsprinzip ohne eine Ethik der Wahrheit ist nicht nur reaktionär, sondern beinhaltet die Akzeptanz des Status quo. Wenn die Realität nicht immer angenehm ist, ist es die Wahrheit auch nicht. Wenn man in einer Welt lebt, in der das Reale aus Lügen, Ausbeutung und Zynismus besteht, erscheint die Wahrheit nur allzu leicht im hyperrealistischen Gewand eines Racheengels. Das Zusammentreffen von Realität und Wahrheit in der Geschichte ist eine sinnliche, enthusiastische Erfahrung, eine, die die Schwelle überschreitet, die Narkose aufgibt und den Punkt erreicht, an dem wir nicht mehr bereit sind, das Unerträgliche zu tolerieren.

Aufstand in Argentinien

Der argentinische Aufstand ist paradigmatisch, weil er die Epoche nicht von einem Ort der Transzendenz aus beleuchtet, der auf die Welt herabsieht, sondern er sich aus den Tiefen der Katastrophe erhebt, die selbst eine Wahrheit ist. Er wird sich seiner Singularität durch das Ereignis gewiss, zunächst lokal und dann als Sinn für eine Strategie für das Leben und als eine Taktik für den Kampf, eine Lebensform und eine Organisationsform. Mit den Worten von Badiou: "Ein Aufstand kann rein singulär und gleichzeitig universal sein: rein singulär, weil er ein Moment ist und universell, weil dieser Moment letztlich der Ausdruck von allgemeinen und grundlegenden Widersprüchen ist."

Colectivo Situaciones aus Argentinien schreiben, dass der argentinische Aufstand unter dem Namen piqueteros [die Streikposten] bekannt wurde, weil die Form des Konflikts in einer allgemeinen Streikpostenbewegung bestand, die die politisch-ökonomischen Abläufe der Stadt blockierten. Die Unterbrechung von Abläufen bedeutete einen direkten Eingriff in die Netzwerke der Kontrolle und das Aufbrechen der Repräsentation, die durch die Allgegenwart eines techno-polizeilichen Systems am Leben erhalten werden. Spektakel, Waren, Polizei und Infrastruktur bilden einen Regierungsapparat, der die zeitgenössische Subjektivität durch eine abgesicherte Umgebung, die von jedem einzelnen dieser Faktoren erzeugt wird, produziert, wobei jeder in den anderen eingreift, bis hin zum gegenwärtigen Moment, in dem "intelligente Städte" geplant werden. So wird jedes Individuum gleichzeitig (oder abwechselnd) Ware, Polizist, Akteur und vor allem ein Teil der Infrastruktur.

Wie das argentinische Kollektiv feststellt, kann ein destituierender Aufstand nicht in den klassischen politischen Begriffen gedacht werden, indem man etwa seine Effektivität an seinen unmittelbaren und oberflächlichen politischen Erfolgen misst – ein weiteres gewonnenes Recht

oder ein Minister weniger, sondern er muss stattdessen als die Öffnung eines Feldes von Möglichkeiten gedacht werden. Das argentinische Aufstandsparadigma findet also seinen Punkt ohne Wiederkehr in der zeitlichen und subjektiven Deformation der Welt und nicht in irgendeinem progressiven Effekt. In diesem Sinne hat das Auftauchen eines Aufstandes mehr mit Fantasie zu tun als mit ökonomisch-politischen Überlegungen. Eine "authentische Fantasie" besteht im Prozess der Auflösung des Bestehenden, auch der Formen, die sich im Akt der Auflösung manifestieren, sie impliziert eine "rein negative" Praxis, die weder völlig destruktiv noch produktiv ist, Das Paradigma des destituierenden Aufstands, das aus den Ereignissen des 19. und 20. Dezember 2001 hervorging, ist das einer politischen Form, die mit der Form des Werts unvereinbar ist. Wenn Theoretiker wie Hardt und Negri, die beide den Aufstand von 2001 miterlebten und später Vorworte für den Text von Colectivo Situaciones schrieben, auf die Sprache der Kommune zurückgriffen, dann deshalb, weil dort, wie Marx es in Bezug auf die Kommune von 1871 formulierte, die politische Form der Freiheit neu entdeckt wurde. Das heißt, das Neue an dieser politischen Sequenz ist, dass sie nicht die Form von Produktions- und Zirkulationskämpfen angenommen hat, sondern die von Kämpfen, die Amy De'Ath "antisoziale Reproduktion" nennt. Das Wesen und die Funktion der "antisozialen Reproduktion" besteht darin, dass die gesellschaftliche Reproduktion ohne Rückgriff auf den Markt oder den Staat realisiert wird. Und das ist es, was Marx in der Pariser Kommune als "Form der Freiheit" sah und was wir um die Jahrhundertwende in Argentinien in Form eines destituierenden Aufstandes wiedersehen.

Innerhalb dieser fantastischen Verwerfungen, das heißt in der zeitlichen Zäsur, in der der Aufstand zu finden ist, sollten wir laut Tari nach den greifbaren Veränderungen der revolutionären Subjektivität suchen, und nicht nach irgendeiner neuen Institution, die durch die Revolte geschaffen wird, und noch weniger nach der Zusammensetzung der Regierung, die ihr früher oder später folgt. Die Regierungen, die nach Aufständen an die Macht kommen, werden Zeugen ihrer eigenen Niederlage, ihrer Unfähigkeit die Formen des Bösen aufzulösen, gegen die sie sich erhoben haben. Es war schon immer so, dass ein Mangel an Fantasie eine sichere Niederlage für Revolutionäre bedeutet.

Das Colectivo Situaciones betont, dass es wichtig ist, die Situation nicht mit dem Begriff des Lokalen zu verwechseln, denn "die Situation besteht in der praktischen Bewusstmachung, dass das Ganze nicht getrennt vom Teil existiert, sondern vielmehr im Teil existiert." Dies unterscheidet sich vom Lokalen oder dem Besonderen, das nur in Bezug auf das globalisierte Ganze zu existieren scheint, in dem jeder lokale Aspekt, jede Praxis oder jeder Gedanke Teil des Ganzen ist. wobei die Totalität, die die Kohärenz der Globalität garantiert, zunehmend abstrakt und weit entfernt ist. In dieser wichtigen Passage findet Tari die Replik auf Trontis Diktums über die Totalität, demzufolge sie nur durch eine Partialität erfasst und konfrontiert werden kann.

In der Tat schreiben sie, dass der neue soziale Protagonismus kein neues Subjekt hervorbringt, weil die Art von Subjekt, auf die sich vergangene Revolutionen stützten, um eine konstituierende Macht zu entwickeln, nicht mehr existiert. Wenn es ein Subjekt gibt, so gibt es auch konstituierende Macht und umgekehrt. Für Tari rehabilitiert die Idee eines neuen sozialen

Protagonismus aber ungewollt eine Vision der Revolution, die von einem revolutionären Subjekt ausgeht, obwohl sich das Colectivo Situaciones nach Kräften bemüht, an Möglichkeiten zu denken, die sich durch die verschiedenen Situationen eröffnen, anstatt sich in bolschewistischen Gedankenexperimenten zu ergehen und sich zu fragen, welches der geeignete Akteur ist, um eine bereits begonnene Revolution durchzuführen. Im letzteren Sinne ist dann das, was das Colectivo "sozialen Protagonismus" nennt, doch eine singuläre Konkretisierung dessen, was Guattari als "transversale Beziehungen" bezeichnet; Beziehungen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen, um einen Kampf an vielen Fronten zu führen, wie er es ausdrückte. Das Kollektiv sagt für Tari einige interessante Dinge über dieses Nicht-Subjekt. Zum Beispiel behauptet es, dass es – anders als in der der klassischen politischen Subjektivität – ein "Nicht-Wissen" über die Situation hat, was nicht einfach Unwissenheit bedeutet, sondern das Eingeständnis, dass es kein universelles Wissen gibt, das das überall und in allen Kontexten gilt. Die Destitution des angenommenen Wissens geht Hand in Hand mit der Aufgabe jener Garantien, die die alte Subjektivität zu gewährleisten schien. In diesem letzten Punkt findet Tari ein Beispiel dafür, was es wirklich bedeutet, die Politik unwirksam zu machen.

Wenn wir das Subjekt durch die Situation ersetzen, sehen wir auch eine strategische Intuition auftauchen. Mit dem Verschwinden des Subjekts als Zentrum tritt etwas anderes auf den Plan, das einen Ort und eine Lebensform in sich einschließt, die wiederum eine gewisse Konsistenz und Dauer erhält. Dies sind gerade die Organisationsformen, die laut Tronti den heutigen sozialen Bewegungen fehlen. Es ist nicht mehr der Lohn, die Arbeit oder die Wohlfahrt (wie viele Postoperaisten, Postmarxisten und postdemokratische Denker weiterhin behaupten), um die das Gewebe der Kämpfe gewoben und schließlich vertikalisiert werden kann, sondern das Leben selbst. Vielleicht ist aber gegen Taris Vitalismus einzuwenden, dass es selbst nicht mehr das Leben ist, das einzig auf dem Spiel steht.

Nach Ansicht des Colectivo Situaciones war die Geste, die sie erlebten, eine ethische Operation: "Wir denken, dass eine Ethik sozusagen zwei Teile hat: a) Subtraktion in Bezug auf die gegebenen Bedingungen; und b) Bewaffnung in der Situation, die die Bestimmung in eine Bedingung verwandelt." Es gibt jedoch einen wichtigen Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Version, die in der Tatsache liegt, dass es sich nicht um zwei verschiedene Aspekte, sondern eine einzige Geste handelt. Die Idee der "Resonanz" ist für Tari besonders geeignet, um die Art und Weise zu beschreiben, in der sich der Geist des destituierenden Aufstandes wie ein musikalischer Rhythmus entwickelt.Wie das Unsichtbare Komitee schreibt: "Revolutionäre Bewegungen verbreiten sich nicht durch Ansteckung, sondern durch Resonanz. Etwas, das sich hier konstituiert, resoniert mit der Schockwelle, die von etwas ausgeht, das sich dort konstituiert. Der Aufstand ist keineswegs ein linearer Prozess wie eine Seuche oder ein Waldbrand, der sich nach einer Initialzündung von Ort zu Ort ausbreitet. Er nimmt vielmehr die Form einer Musik am, deren Brennpunkte, auch wenn sie zeitlich und räumlich verstreut sind, den Rhythmus ihrer eigenen Schwingungen durchzusetzen vermögen, die dann immer mehr an Dichte gewinnen. Bis zu dem Punkt, an dem eine Rückkehr zur Normalität nicht mehr wünschenswert oder gar vorstellbar ist."

Der Aufstand vom 19. und 20. Dezember 2001 fand ungeachtet jeder zentralisierten Organisationsform statt, was oft als Mangel interpretiert wird, sich aber in diesem Zusammenhang als seine wahre Stärke erweist. Wie Colectivo Situaciones schreibt, entstand er durch eine kollektive Entwicklung, die jede Organisationsstruktur übersteigt und die gerade deshalb daran gehindert wurde, die Konstituierung einer Bewegung zu hegemonialisieren und zu symbolisieren. Diese Art der Zentralisierung eines Aufstandes nicht zuzulassen, bedeutet natürlich nicht, desorganisiert zu sein Dennoch stellt sich die Frage der Organisation auf einer Ebene, die jeder Situation" immanent sein will und bleibt.

So viele Male der Geschichte liegt die revolutionäre Bedeutung der Worte "Zentralisierung" und "Vertikalisierung" in der Konzentration auf die Möglichkeit, den unerbittlichen Mechanismus der staatlichen Zeitlichkeit an mehreren Stellen zu durchbrechen. Die Zentralisierung liegt wirklich in dem Potenzial, diese Form der Zeit anzuhalten – die Uhren zu drehen – und revolutionäre Formen des Lebens zu konstituieren. Wahre Vertikalisierung liegt in der Fähigkeit, sowohl eine materielle Kraft auszudrücken, ob defensiv oder offensiv, als auch eine Spiritualität zu entwickeln, die fähig ist, die Schönheit einer Landschaft ebenso wahrzunehmen wie die der Schilde, die vor den Phalanxen des kybernetischen Nihilismus aufgerichtet werden. Die Verknüpfung der beiden Dimensionen ergibt das Schema der revolutionären Organisation, deren Immanenzebene ebenso global ist wie ihre materielle Existenz.

Die destituierende Geste bezieht sich weder auf eine Aktion der Bürger noch auf die einer homogenen "Menschheit", sondern sie zeichnet sich als Gebrauch des Politischen durch das Proletariat aus und schafft in erster Linie eine Gabelung des räumlich-zeitlichen und ethisch-politischen Weges: die Trennung zwischen Gerechtigkeit und Recht. Wahre Gerechtigkeit wird nicht mehr mit einer Autorität oder mit Tugend identifiziert, sondern, wie Benjamin sagt, mit einem "Zustand der Welt". Sich erheben und die Regierung zerstören bedeutet, ihre Gesetze durch eine Geste außer Kraft zu setzen, die keinen juristischen Zweck oder Sinn hat, sondern in sich selbst die Produktion eines anderen Zustands der Welt ist. Gerechtigkeit ist also zerstörerisch, auch für die Justiz, indem sie die konstruktiven Mehrdeutigkeiten des Rechts ausbremst. Unter den vielen (und häufig reaktionären) Konfigurationen des katechon ist "Gerechtigkeit" dasjenige, das am ehesten ihrer revolutionären Version entspricht. Aus dieser Perspektive muss jede konstituierende/konstituierte Macht weit unterhalb der Gerechtigkeit bleiben.

Benjamins Aussagen über das Verhältnis zwischen Recht und Gerechtigkeit sind recht klar: "Jedem Gut, wie es in der Ordnung von Zeit und Raum abgegrenzt ist, haftet der Charakter des Besitzes an…Der Besitz aber…ist immer ungerecht. Daher kann kein System, das sich auf Besitz oder Eigentum gründet, zur Gerechtigkeit führen / Vielmehr liegt die Gerechtigkeit in der Bedingung eines Gutes, das kein Besitz sein kann," Erst wenn sich die Gesellschaft des bürgerlichen Rechts entledigt hat, das nichts anderes ist als der juristische Ausdruck der Eigentumsform, ist für Benjamin die Totalität des Kapitals zu Ende. So ist es nicht verwunderlich, wenn Benjamin die Notwendigkeit des Endes der Geschichte bejaht, eine Art der Erlösung, die nicht mehr mit dem irrsten metaphysischen Determinismus legiert ist und somit auf die

Erfahrung der Freiheit setzt, die durch das Unbestimmte als ewige Form bereichert wir.

Oft wird Gerechtigkeit in der Spannung zwischen Gleichheit und Freiheit verortet, wobei es gilt die richtige Balance zwischen beiden zu erzeugen, weil diese getrennten sozialen Phänomene in Konflikt miteinander stehen. So kann größere Ungleichheit das Resultat größerer Freiheit sein. Freiheit und Gleichheit können aber auch miteinander koexistieren. Robert Meister begreift Gerechtigkeit als eine Option. Dabei dient die Optionsform als eine Metapher für historische Gerechtigkeit, insofern gerade historische Ungerechtigkeit den gegenwärtig Benachteiligten eine Forderung oder ein konditionales Recht an die Hand gibt, diese Ungerechtigkeit an die gegenwärtigen Profiteure zurückzugeben. Einen Put zu setzen.

Bei der historischen Gerechtigkeit geht es vielmehr um die fortwährende Fähigkeit, aus früherer Ungleichheit differenziert und kumulativ zu profitieren, mehr zu gewinnen als andere Menschen, wenn es gut läuft, und weniger zu verlieren als andere Menschen, wenn es schlecht läuft. Es ist in der Sprache der Optionen selbst beschreibbar, da man durch den Kauf und Verkauf von Optionen Gewinne hebeln und Verluste abmildern kann. Der Kapitalismus verewigt und verstärkt die bereits bestehende Ungleichheit, einschließlich der bereits bestehenden Ungleichheit, die durch Ungerechtigkeit entstanden ist. Der Kapitalismus ist ein Beschleuniger der Ungerechtigkeit. Aber dieselben Mechanismen, die zur Beschleunigung der Ungerechtigkeit eingesetzt werden, können auch dazu verwendet werden, sie umzukehren und die Gewinne aus der schlechten Geschichte verfügbar zu machen, weil es sich um finanzielle Gewinne handelt, die in finanzieller Form verfügbar gemacht werden können. Optionen und Freiheit beinhalten beide eine Wahlmöglichkeit, aber eine Option ist nicht einfach eine Möglichkeit, eine Wahl auszuüben. Eine Option kann auch dann bestehen, wenn es keine Möglichkeit gibt. Mit anderen Worten: Früher haben wir uns Freiheiten als Möglichkeiten vorgestellt, die ausgeübt werden können, weshalb man den Kapitalismus als einen Kompromiss zwischen größerer Freiheit, die einem Möglichkeiten gibt, und größerer Ungleichheit, die die Möglichkeiten verringert, betrachtete. Der Wert der Gerechtigkeit als Option ist ein Zeitwert, der zu einem großen Teil von dem politischen Risiko abhängt, das wir durch die Demokratie für die anhaltende Liquidität des akkumulierten Wohlstands schaffen können.

,

,

,

← PREVIOUS NEXT →

TAXONOMY

SOCIAL